This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Die

religiöse Entwicklung

der Menschheit

im Spiegel der Weltlitteratur.

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

Class

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

Ansprachen

für

ev. Arbeiter-, Bürger-, Volks- und Männervereine

Herausgegeben von

Lic. theol. L. Weber,

Pfarrer in M.-Gladbach.

Preis brosch. 3,60 M., gebunden 4,50 M.

Viele Bücher erscheinen auf dem Büchermarkt, denen man zu ihrer Geburt kondolieren muß, weil man voraussieht, daß sie nicht gelesen werden. Das vorliegende Werk gehört nicht zu diesen. Es enthält 51 Aufsätze von beinahe ebensoviel Verfassern, Monographien, die nach Form und Inhalt mit oft staunenswerter Meisterschaft ausgeführt sind. Mögen unsere Vereine und auch recht viele Einzelne, die auf Bildung Anspruch machen und auf der Höhe der Zeit stehen wollen, nach diesem Buche greifen und ihre eigenen Überzeugungen daran messen und befestigen!

Allg. Volksblatt für Stadt und Land.

Ein sehr praktisches Buch für alle, welche in genannten Vereinen Vorträge zu halten haben und nach Stoff für diese suchen. 20 zeitgeschichtliche und 40 sociale Ansprachen sind es von verschiedenen Rednern, verschieden in der Art, aber alle einig in der einen Grundstimmung, welche das Programm der evang. Arbeitervereine voraussetzt. **Hess. Kirchenblatt.**

Die

Wissenschaften und Künste

der Gegenwart

in ihrer Stellung zum biblischen Christentum.

Zusammenhängende Einzelbilder von verschiedenen Verfassern.

Von **Lic. L. Weber.**

Der echten deutschen Wissenschaft und Kunst und ihren Vertretern gewidmet.

VIII, 411 S. gr. 8. Preis 4,50 M., geb. 5,20 M.

Über das vorliegende Werk schreibt Sup. **Nelle** (Hamm) an Pfr. Weber: „Nachdem ich mich eingehend mit einer Reihe der Aufsätze in dem Buche „Die Wissenschaften und Künste" beschäftigt habe, kann ich nicht unterlassen, Ihnen zu dem Zustandekommen des schönen Werkes Glück zu wünschen und dankbar die Hand zu drücken. Ich glaube, daß das Buch noch bedeutend wertvoller ist, als Ihr früheres Sammelwerk („Geschichte der Entwicklung Deutschlands") und eine vorzügliche Wirkung thun wird. Solch ein Buch fehlte in unserer Litteratur und wir hatten es doch so dringend nötig. Nun ist es da und wir danken es Ihnen herrlich."

Ich habe seit lange kein Buch gelesen, das auf wenigen hundert Seiten einen so reichen und vielseitigen Inhalt umschließt. Es sind keine zusammengestoppelten und -gekoppelten Schreibereien, sondern Geist und Wissen verratende, die Sache des biblischen Evangeliums vertretende, gründlich unterrichtende, mit warmem Herzen und zum großen Teil flüssigem, ja mehrfach elegantem Stil geschriebene Aufsätze, die sicherlich dazu dienen werden, „echte Wissenschaft und Kunst den Lesern nahe zu bringen und die falsche als solche zu brandmarkrn. **Theol. Litt.-Ber.**

Das Werk wird nicht verfehlen, Aufsehen zu erregen, da ein ungeheures Material in ihm zusammengedrängt und lichtvoll geordnet ist. **Das Volk.**

Geschichte der sittlich-religiösen und socialen

Entwicklung Deutschlands

in den letzten 35 Jahren.

Zusammenhängende Einzelbilder von verschiedenen Verfassern.

Zusammengestellt von **Lic. L. Weber.**

Preis 4.80 M., geb. 5,50 M.

Es ist eine Kulturgeschichte unseres Volkes, die uns Licht und Schatten in den äußeren Fortschritten der Zivilisation erkennen lehrt und die fleißige Arbeit der Kirche gegenüber den zersetzenden Mächten des Volkslebens energisch fordert. Ein ungemein reiches, benutzenswertes Material ist hier zusammengetragen. Ergreifend sind die Aufsätze über das Proletariat, über die Zustände in betreff der Trunksucht in Deutschland, über die Welt der Unzucht und des Verbrechens, wohlthuend aber berührt, was über die Bethätigung der Humanität und die Thätigkeit der christlichen Liebe gegenüber dem Abfall und dem Verderben bezeugt werden kann. Man muß den Männern, die in diesen Aufsätzen zusammengearbeitet haben, für ihre Gabe Dank sagen.

Meckl. Kirchen- und Zeitblatt.

Dieses Werk, das thatsächlich in der Litteratur einzig dasteht, darf mit Bestimmtheit ein besonderes Interesse beanspruchen. Zum erstenmale ist hier der Versuch gemacht, einen umfassenden Überblick über die sittlich-religiöse Entwicklung des deutschen Volkes in allen Ständen und auf allen Lebensgebieten innerhalb der letzten 35 Jahre zu geben. Ein heiliger Ernst und eine warme Liebe zum Vaterlande durchwehen das Buch, an welchem berufene Federn, wie Geh. Sanitätsrat Dr. Brinkmann, Dr. Jordan u. a. mitgearbeitet haben. Der Standpunkt, auf dem alle Verfasser stehen, ist der unverrückbare Felsengrund des Evangeliums; aber sie kennen zugleich das moderne Leben nicht bloß aus Büchern, sondern aus eigener Anschauung. Das Werk, durch welches ein frischer Hauch eines gesunden Fortschrittes weht, sei allen denen, welchen die Nöte unseres Volkes am Herzen liegen, zur sorgfältigen Lektüre empfohlen. **Litt. Beil. zu „Der wahre Protestant".**

Die religiöse Entwicklung der Menschheit

im Spiegel der Weltlitteratur.

Zusammenhängende Einzelbilder von verschiedenen Verfassern.

Herausgegeben von

Lic. L. Weber,
Pfarrer in M.-Gladbach.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1901.

BL 25

GENERAL

Allen ernſt denkenden und nach
einer überirdiſchen Wahrheit
und nach göttlichem Leben
trachtenden Gebildeten
Deutſchlands

gewidmet.

105507

Vorwort.

Die Veranlassung zu der Herausgabe dieses Buches war folgende. Ende Januar vorigen Jahres kam mir Julius Harts „Geschichte der Weltlitteratur" (2 Bde., Neudamm, J. Neumann) in die Hände. Als ich die in diesem Buche ausgesprochene Beurteilung des Christentums und der Reformation las und als ich mich des Joh. Scherrschen Standpunkts in seiner Geschichte der Weltlitteratur oder „Allgemeine Geschichte der Litteratur" (10. Aufl., Jubiläumsausgabe, 2 Bde. à 495 und 515 S.) erinnerte, da sagte ich mir, daß dieser dem Christentum mehr oder weniger entfremdeten oder gar feindlichen Weltanschauung gegenüber der positiv-evangelische Standpunkt in der Beurteilung der Weltlitteratur doch auch irgendwie zur Geltung gebracht werden müsse. Ich will nur Einiges aus den genannten Büchern hervorheben. J. Hart sagt I, 158: „Es ist eine jüngere und höhere Kultur, als die der Rigveda-Hymnen, der iranischen Gathas und babylonischen Bußpsalmen, die in den Psalmen und prophetischen Büchern der Israeliten sich niedergeschlagen hat. . . . . Allem Anschein nach haben vor allem Babylon und Ägypten, später auch Persien in geringerem Maße, die religiösen Anschauungen und Vorstellungen der Israeliten beeinflußt und (ihnen) Gestalt gegeben. Nach Babylon verweisen die alten Mythen und Sagen, die ursprünglich polytheistischen Anschauungen, der Naturdienst u. s. w., die in den eigentlichen Volksschichten fortlebten, während bei den tieferen Geistern seit dem Aufenthalt in Ägypten der der priesterlichen Geheimlehre dieses Volkes entnommene Monotheismus Aufnahme gefunden." Also Israels Religion keine Offenbarung, sondern nur eine Mischreligion aus heidnischen Bestandteilen.

S. 168 sagt Hart: „Ein furchtbares Strafgericht wird (nach der Propheten Lehre) über die Völker draußen (durch den Messias) ergehen, wie es nur fanatischer, eng nationaler Haß eines Unterliegenden sich aussinnen kann.“ Und S. 169: „Auch die sittlichen Anschauungen der Propheten erscheinen uns heute teilweise als niedrige. Ihr nationaler Fanatismus hat sie das Ideal der allgemeinen Menschenliebe nicht finden lassen.“ „Nur Jesaja beweist auch darin seine allen anderen überlegene Geistesgröße, daß er von Jerusalem aus das Licht auch über fremde Völker sich ausbreiten läßt.“ Und S. 422 vom Christentum: „Auch jetzt fiel der Sieg der Energie zu; der Energie, die in dem Worte des Meisters von Nazareth zum Ausdruck kommt: Ihr sollt nicht neuen Wein in alte Schläuche gießen — der Energie und Kraft, welche in den geistig noch unverbrauchten niederen Volksschichten lebte. Die Armen und Elenden, durch keinerlei Zweifelsucht in ihrer Thatkraft geschwächt, schufen sich eine neue Religion, ihre eigenste Religion. . . . Und wie es zunächst die untersten, die ungebildetsten Kreise waren, welche der neuen Lehre zujubelten, so machten es auch ungebildete, halb barbarische Völker eigentlich erst möglich, daß sie zu einer Weltreligion werden und den menschlichen Geist auf so lange hin beherrschen konnte.“ „Ganz naive kosmologische Vorstellungen, welche einem griechischen Philosophen nur ein Lächeln abgelockt hätten, die er mit sicherer Überzeugung für ewig überwunden erklären konnte, dringen mit dem Christentum von neuem herauf und setzen sich als felsenfeste Wahrheiten in den Köpfen fest.“

Nicht ganz so oberflächlich und unwahr, aber doch auch genügend oberflächlich urteilt J. Hart über den Ursprung und den religiösen Gehalt der Reformation.

Und nun gar erst Johannes Scherr! Das Christentum kennt er nur als „Dogmatismus“. Gegenüber dem Urchristentum steht er noch auf dem Standpunkte Schillers in den „Göttern Griechenlands“; es war eine „heilsame, aber trübselige Fastenkur,“ welche das junge Christentum verdientermaßen auf den Karneval der römischen Kaiserzeit setzte, aber es hat auch „alle Erdengegenwart zur Himmelssehnsucht verflüchtigt.“ (I, 170.) Ich citiere hier nach der Litterarischen Beilage zur Kirchlichen Korrespondenz des Ev. Bundes, da mir nur die 8. Aufl. von Scherr zur Verfügung steht. Er wirft dem Urchristentum vor, daß es „gegen die Kunst sich feindlich verhielt“ (S. 171). Höchst oberflächlich spricht er über die „neulateinische Dichterei“. Die religiöse Schlagader der Reformation

und des Reformators Luther ist ihm völlig verborgen. „An einem wahrhaft schöpferischen Geist hat es der Reformation trotz der gewaltigen Wirksamkeit Luthers gefehlt.“ (II, 166.) Den dreißigjährigen Krieg nennt er einen „sogenannten“ Religionskrieg und behauptet, daß „der eroberungssüchtige Gustav Adolf unter dem Aushängeschild der Religion und der Freiheit deutscher Nation gekommen sei, welchem Ruf überhaupt die deutschen Großen immer zugestimmt haben, wenn es galt, das Vaterland zu verraten“ (S. 177). Bei Shakespeare höhnt Scherr, daß ernsthaft verhandelt werde, ob derselbe Protestant oder Katholik gewesen sei. „Nein, er war, Gott sei Dank, weder Protestant (?) noch Katholik, sondern bloß Mensch.“ Luther kommt (S. 168. 169) mit 19 Druckzeilen kurz weg. Der Inhalt der Lutherschen Bibelübersetzung habe die Verjudung unserer Nation bewerkstelligt (!!), wie die Humanisten sagten, denen Scherr sichtlich beistimmt. Die Reformation habe das Princip nüchterner Verständigkeit in die Litteratur eingeführt. So ein Scherr. Und nun hat auf der anderen Seite der Ultramontanismus in Pater Baumgartens, des Jesuiten „Geschichte der Weltlitteratur“ seine Vertretung, während uns Evangelischen D. von Leixners Werk wohl nahesteht, aber immerhin doch auch nicht den positiven, evangelisch-biblischen Bekenntnisstandpunkt vertritt. Da soll nun das vorliegende Werk anfangsweise die Lücke auszufüllen versuchen, indem es die religiösen Triebkräfte und Quellbrunnen in der Geschichte der Weltlitteratur zur Darstellung bringt. Der Zweck soll — bei aller Sachlichkeit — ein apologetischer sein: die Bedeutung Christi als des A und O der Heils- und der Weltgeschichte im Spiegel der Weltlitteratur aufzuzeigen. Nur die Höhepunkte derselben sind berücksichtigt, sonst würde das Werk zu weitläufig geworden sein. Ich hoffe, daß die Anordnung des Ganzen gelungen ist, und sehe es als eine gnädige Führung Gottes an, daß es mir vergönnt gewesen ist, so hervorragende Mitarbeiter zu finden, wie die Professoren Zöckler, Blaß, Orelli, Riggenbach, Tschackert, Arnold, Lemme, Sachsse, und ferner Dr. Rocholl, Dr. Saftien, Lic. Lang, Dr. E. Vowinckel, Dr. Mosapp, Dr. Paulsen, O.-L. Rosin, Ad. Stein, Lic. Mumm, sowie die Pastoren R. Falke, Kühn und Krücke.

Diese Herren haben alle über Gegenstände, die ihnen genau bekannt waren, ihr Urteil abgegeben, und ich kann es nur lebhaft bedauern, daß es mir nicht gelungen ist, für sämtliche Teile des Werks so sachverständige Bearbeiter zu finden. Ich habe darum

wieder, wie schon in früheren Sammelwerken, als Lückenbüßer eintreten müssen, und zwar oft im letzten Augenblick. Die Kritik möge mich aus diesem Grunde schonend behandeln! Der Zusammenhang des Ganzen mußte hergestellt, ein irgendwie vollständiges Bild geboten werden. Dafür mußte ich mich opfern.

Und so möge Gott dieses Werk zu seiner Ehre und zum Aufbau seines Reiches unter den Gebildeten der deutschen Nation segnen!

Lic. Weber.

Inhalt.

A. Die vorchriſtliche Zeit.

Seite

1. Die Religionen der alten Arier. Von Profeſſor D. O. Zöckler . . 1
2. Die älteren Religionsſyſteme der mongoliſchen und der hamito-ſemitiſchen Völkergruppe. Von Profeſſor D. O. Zöckler 21
3. Die griechiſche Religion. Von Profeſſor D. Dr. Blaß, Halle a. S. . 46
4. Die römiſche Religion. Von Profeſſor D. Dr. Blaß, Halle a. S. . 61
5. Der Buddhismus. Von Lic. Mumm, Berlin 74
6. Die Zerſetzung des griechiſch-römiſchen Heidentums. Von Lic. Weber 83
7. Die Religion Israels. Von Profeſſor C. von Orelli 93

B. Die chriſtliche Zeit.

1. Das Urchriſtentum nach dem Neuen Teſtament. Von Lic. Eduard Riggenbach, ao. Profeſſor der Theologie in Baſel 103
2. Die Zeit vom Ausgang des apoſtoliſchen Zeitalters bis auf Konſtantin den Großen. Von Lic. Weber 117
3. Die Zeit von Konſtantin bis auf Karl den Großen. Von Profeſſor C. Fr. Arnold, Breslau 137
4. Der Mohammedanismus. Von Robert Falke, Diviſionspfarrer in Berlin 149
5. Die kirchlich-theologiſche Litteratur des Mittelalters. Von Lic. Weber 159
6. Die alte deutſche Litteratur. Von Adolf Stein, Frankfurt a. M. 187
7. Die romaniſche Litteratur des Mittelalters. Von Lic. Dr. E. Vowinckel 196
8. Reuchlin und Hutten. Von Dr. P. Paulſen, Leipzig 222
9. Martin Luther. Von Prof. D. Dr. Paul Tſchackert, Göttingen . 233
10. Philipp Melanchthon. Von Prof. D. Dr. Paul Tſchackert, Göttingen 246
11. Hans Sachs. Von Dr. P. Paulſen, Leipzig 259
12. Das evangeliſche Kirchenlied. Von Oberlehrer Roſin, M.-Gladbach 267
13. Die Begründer der reformierten Kirche: Zwingli, Butzer, Calvin. Von Lic. A. Lang, Domprediger und Privatdozent in Halle a. S. . . 277
14. Johann Fiſchart. Von Dr. K. Saftien, Paſtor zu Glentorf in Braunſchweig 300
15. Der Proteſtantismus in der engliſchen Litteratur (Baco von Verulam, Shakeſpeare). Von Pfarrer Dr. G. Samtleben 317
16. Die Litteratur der Gegenreformation. Von Lic. Weber 333

Seite
17. Der Jansenismus. Von Lic. Weber 354
18. Der Methodismus. Von Lic. Weber 359
19. Die deutsche Dichtung zur Zeit der Orthodoxie und des Pietismus 1624—1724. Von Prof. D. Sachsse in Bonn 366
20. Die Litteratur der Aufklärung. Von Lic. Weber 384
21. Klopstock. Von Lic. Weber 390
22. Winckelmann, Lessing, Herder. Von Pastor Krücke, Alt-Landsberg 393
23. Johann Georg Hamann. Von Ernst Kühn, Pfarrer in Siegen . 417
24. Friedrich Schiller. Von Dr. Hermann Mosapp, Stadtpfarrer in Heidenheim a. Br. 427
25. Johann Wolfgang Goethe. Von Dr. Heinrich Rocholl, Konsistorialrat zu Hannover 432
26. Die Philosophie Kants. Von Professor Dr. Lemme 445
27. Die Romantik. Von Lic. Weber 459
28. Die evangelischen Dichter der napoleonischen Zeit und der Freiheitskriege. Von Lic. Weber 467
29. Schleiermachers Theologie. Von Prof. Dr. Lemme 472
30. Die Entwicklung des deutsch-evangelischen Christentums im neunzehnten Jahrhundert. Von Lic. Weber 487
31. Die Hegelsche Philosophie. Von Lic. Weber 494
32. Das junge Deutschland. Von Lic. Weber 497
33. Die deutsche Litteratur von 1848—1870. Von Lic. Weber . . . 503
34. Der neuste Realismus. Von Dr. P. Paulsen in Leipzig 510
35. Die christliche und die christentumsfeindliche Litteratur der neueren Zeit in den außerdeutschen Ländern Frankreich und England Von Dr. G. Samtleben, Pfarrer in Thondorf 525
36. Die neuere russische Litteratur. Von Adolf Stein, Frankfurt a/M. 540
37. Die unchristlichen und antichristlichen Weltanschauungen der Gegenwart. Von Lic. Weber 549

A. Die vorchristliche Zeit.

1. Die Religionen der alten Arier.

(Vedische und brahmanische Religion der Inder; Avesta-Religion der Perser.)

Von Professor D. O. Zöckler.

Die Religion der Vedas.[1])

Die Frühlingszeit des Geisteslebens der Inder hat eine religiöse Lyrik hervorgebracht, der kein Volk der Erde Ähnliches zur Seite stellen kann. Sowohl in der Fülle wie in der Frische ihrer Erzeugnisse ist die Poesie der Vedas den Anfangsepochen aller übrigen Nationallitteraturen weit überlegen.

Das Veda (Veda = Wissen, vgl. griech. οἶδα), d. h. die altindische Religionsweisheit ist uns überliefert in Gestalt mehrerer Sammlungen (mandala) von Hymnen, Opfersprüchen und heiligen Gesängen, welche in ihrem frühesten Bestand aus vor-homerischer Zeit herrühren. Den Grundstock des reichen Liederschatzes bildet der Rigveda (= Buch der Lieder), dessen Gesänge — 1023 an der Zahl, die in zehn Bücher oder „Kreiße" verteilt sind — ihrer Mehrzahl nach der zweiten Hälfte des 2. Jahrtausends v. Chr. entstammen und in den jüngeren Bestandteilen bis etwa 800 v. Chr. herabreichen. Drei weitere Sammlungen vedischer Dichtung sind beträchtlich späteren Ursprungs: der Atharva-Veda (Zauber-

[1]) Wurm, Geschichte der indischen Religion, Basel 1874. Albr. Weber, Indische Litteraturgeschichte, 2. Aufl. 1876. Barth, Les religions de l'Inde (aus Lichtenbergers Encyclop. des sciences religg. 1870 (2. edit. 1882). Max Müller, Hibbert Lectures for 1878 (auch deutsch, Straßburg 1880). A. Kägi, Der Rigveda, Die älteste Litt. der Inder, 2. Aufl. 1881. Bergaigne, La religion védique, Paris 1878—1883. H. Zimmer, Altindisches Leben, Berlin 1879. L. v. Schröder, Indiens Litteratur und Kultur in hist. Entwicklung, Leipzig 1887. Bruno Lindner, Religionsgeschichte, in Zöcklers Handb. der theol. Wissenschaften, 3. Aufl. Bd. III, München 1890 (S. 586—610). Edm. Hardy, Die vedisch-brahman. Periode der Relig. des alten Indien, Münster 1893. Herm. Oldenberg, Die Religion des Veda, Leipzig 1894. Deußen, Allgemeine Geschichte der Philosophie, I, 1., 1894. E. W. Hopkins, The Religions of India (Boston und London 1895), S. 1—160. — Ed. Lehmann, in Chantepie de la Saussaye, Lehrb. der Religionsgesch., 2. Aufl., Freiburg 1896 f., Bd. II, S. 8—62. K. v. Orelli, Allgemeine Religionsgeschichte, Bonn 1899, S. 394—448.

spruch-Sammlung), der Sama-Veda (Buch der Gesänge oder Opferhymnen) und der Yagur-Veda (Buch der Opfersprüche, priesterliches Formelnbuch). Von ihrem Inhalt erhebt nur ein geringer Teil der im Atharva-Veda zusammengestellten Zaubersprüche, Beschwörungsformeln, Verwünschungen, Gebete ꝛc. sich annähernd zur Höhe echt vedischer Poesie. Die meisten dieser Atharva-Liedchen und -Sprüche geben den verkümmernden Einfluß einer Priesterweisheit späterer Zeiten (etwa 800 – 600 v. Chr.) zu erkennen. Ein ähnlicher, brahmanisch-ceremoniöser Geist weht durch die Hymnen und Sprüche der Sama- und der Yagur-Sammlung (herrührend etwa aus 700—500 v. Chr.), von deren Inhalt vieles ohne selbständigen poetischen Wert ist — wie denn die Samaveda-Hymnen nur eine Auswahl von Versen aus Buch 8 und 9 des Rigveda bilden, welche fürs Singen bei Opferfeiern zurechtgemacht sind.

In voller jugendlicher Kraft und Frische tritt das religiöse Leben der arischen Inder in den Hymnen des Rigveda uns entgegen. Das Volk kann, als es diese Gesänge hervorbrachte, erst kurz zuvor zu nationaler Selbständigkeit gelangt sein. Die Loslösung von dem persischen Brudervolke, mit welchem es im nordwestlich gelegenen gemeinsamen Urſitz einst zusammen gewohnt, war zwar vollzogen, aber noch erinnerte vieles an das einstige Einssein mit jenem. Auch dehnten sich noch nicht weite Länderstrecken zwischen dem westwärts und dem ostwärts gezogenen Arierstamme. Weiter als bis in die obere Indusgegend, das heutige Pendschab (Fünfstromland), war letzterer noch nicht vorgedrungen. Vom Gangesstrom — in dessen Gebiet das Volk zur Zeit der Entstehung jener Atharva- und Yagur-Sprüche sowie während des brahmanischen Zeitalters seiner Litteratur hauste — verraten die Sänger des Rigveda noch kaum irgendwelche Kunde (s. bes. Hopkins, l. c., S. 29 f.).

Monotheistischen Charakter trägt die Religion der vedischen Periode Indiens allerdings nicht. Vielmehr ist es eine Vielheit von Naturwesen, die in den Liedern des Rigveda als Gottheiten angerufen werden. Aber nicht die sinnliche Erscheinung dieser Wesen (z. B. der Sonne, des Himmels, der Morgenröte, des Gewitters, des Feuers ꝛc.) an sich wird angerufen, sondern die in ihnen sich offenbarende Gottheit, und zwar sie als in freier Beweglichkeit das All durchwaltende, nicht an einzelne Naturkräfte oder -vorgänge gebannte. Der Betende vergißt in der Glut seiner Andacht leicht das Dasein sonstiger Götter, schreibt vielmehr dem augenblicklichen Gegenstande seiner Anrufung alles Göttliche zumal zu, verabsolutiert also denselben und erhebt ihn unwillkürlich vom Teilgott zum Universalgott. „Monotheismus" würde eine unzutreffende Bezeichnung dieser Art von Religiosität sein, „Polytheismus" aber nicht minder. Der von Max Müller geprägte Name „Kathenotheismus" oder „Henotheismus" drückt in der That ihr Wesen richtig aus. Die Vielheit göttlicher Wesen, womit der Beter umgeht, wird von ihm immer wieder unwillkürlich zur Einheit übergeführt. Und diese im Bewußtsein des vedischen Frommen verborgene Einheit der Gottesidee weist regelmäßig aufwärts gen Himmel: es ist die Lichtwelt des Himmels, der erhabene Quellort des Segens für alles irdische Leben, zu welchem seine Andacht ihn emporhebt. Ein Himmelsgott muß einst nicht nur die höchste, sondern die einzige Gottheit gewesen

sein, zu welcher die Arier beteten, bevor sie am Indusstrom sich niederließen. Die berühmte Gleichung: Djaus pitar (sanskr. s. v. a. „Vater Himmel") = Ζεῦς πατήρ der Griechen = Dies-piter (Jupiter) der Römer lehrt das auf unwidersprechliche Weise. In vorvedischer Zeit ist keine andere Gottheit vom späteren Volke der Inder angerufen worden als der von ihren Bruderstämmen im Westen verehrte Lichtgott im Himmel.

Freilich gebrauchen die Rigveda-Lieder nur noch selten den Namen Dyaus für den Himmelsgott, dieser heißt vielmehr in ihnen gewöhnlich Varuna. Unter diesem Namen (mit welchem häufig, aber möglicherweise nicht mit Recht, das griechische οὐρανός verglichen wird) rufen die Frommen der vedischen Zeit den alles umspannenden und alles sehenden höchsten Herrscher im Himmel an. „Er ist in diesen Liedern der am erhabensten aufgefaßte Gott; er wird nicht wie Indra, welcher ihm mit der Zeit den Rang abgelaufen hatte und daher in noch zahlreicheren Hymnen gepriesen ist (vgl. unten), in menschliche Beschränktheit und Endlichkeit herabgezogen, sondern erweckt im Menschen das wahrhaft fromme Bewußtsein des unendlichen Abstands von der Gottheit, und zwar auch in ethischer Hinsicht. Der in seiner Erhabenheit festgehaltene Himmelsgott hat auch seine ethische Bedeutung bewahrt. Die an Varuna gerichteten Hymnen des Rigveda sind die edelsten; sie lassen sich noch am ehesten mit den Psalmen vergleichen" (v. Orelli, S. 403 f.). — Allerdings ist zuweilen von einer den Varuna erzeugenden göttlichen Urmacht, der Aditi (= Ewigkeit, Unendlichkeit) die Rede; auch werden neben ihm, dem erstgebornen Sohne dieser Urgottheit, noch mehrere (in der Regel sechs) andere Aditi = Söhne genannt, mit welchen zusammen er die Siebenzahl der „Aditya" oder Ewigen bildet. Aber stets erscheint er als das beherrschende Haupt dieser Himmlischen, die ihn als dienende Geister oder Engelfürsten umgeben (vgl. unten). Und noch entschiedner als sie erscheinen die übrigen Gottheiten des vedischen Zeitalters ihm untergeordnet. Sowohl der vielgepriesene Feuergott Agni als das personifizierte Trankopfer Soma verhalten sich zu Varuna wie Geschöpfe zu ihrem Schöpfer. Es erhellt das aus Strophe II des an alttestamentliche Naturpsalmen wie Ps. 65. 104. 147 ꝛc. erinnernden Liedes 85 in Buch V:

Auf, singe laut dem Varuna ein Loblied,
Ein tiefes, lieb dem allberühmten Herrscher,
Der ausgebreitet, wie das Fell der Schlächter,
Die Erd' als einen Teppich für die Sonne!

Er dehnte aus in Wäldern kühle Lüfte,
Schuf Milch in Kühen, in den Rossen Raschheit,
Im Herz den Willen, im Wasser den Agni,
Die Sonne am Himmel, auf dem Fels den Soma.[1])

Er kehret um der Wolken Wassertonne,
Läßt strömen sie auf Himmel, Luft und Erde.
Des ganzen Weltalls König netzt den Boden
Mit ihr, wie Regen netzt die Gerstenfelder.

[1]) So sind — anstatt der etwas idealisierenden Graßmannschen Übersetzung (der wir im übrigen folgen) — die beiden Schlußzeilen dieser zweiten Strophe wiederzugeben (vgl. v. Orelli, S. 404).

In ähnlich erhabenen Worten feiert ein Lied des VII. Buches (Nr. 86) den Schöpfer des Alls:

Voll Macht und Weisheit ist doch dessen Wesen,
Der Erd und Himmel festigte, die weiten,
Die hehre Himmelswölbung hoch emportrieb,
Das Sternenheer, der Erde Fluren aufthat.

Und mit mir selber sprach ich diese Worte:
Wann werde mit Varuna ich vereint sein?
Ob er mein Opfer ohne Zürnen annimmt?
Wann werd ich seine Huld beseligt schauen?

Wir werden das eine wie das andere dieser Lieder — weil in ihnen auch das Sündenbewußtsein und die Heilsbedürftigkeit der vedischen Frommen einen bedeutsamen Ausdruck gefunden hat — später nochmals in Betracht zu nehmen haben. In betreff des Himmelsgottes Varuna sei hier noch hervorgehoben, daß im Chor der ihn umgebenden sechs Aditya oder ewigen Geister der Geist Mitra am öftesten mit ihm zusammen genannt wird und am engsten mit ihm verbunden erscheint. Varuna und Mitra, der „Freund" Varunas, sind unauflöslich verbunden wie ein Dioskurenpaar. Da, wo beider Wesen schärfer unterschieden wird, bedeutet Mitra den Herrn des lichtstrahlenden Taghimmels und Varuna den Gebieter des sternglänzenden Nachthimmels. Wie denn in nachvedischer Zeit der letztere geradezu als Gottheit der Nacht (oder auch des Meeres) erscheint, während ersterer zum Licht- oder Sonnengott geworden ist.[1])

Damit sind wir an dem Punkte angelangt, wo es die neben Varuna zumeist hervortretenden Gottheiten des vedischen Pantheon zu betrachten gilt. Sie bilden drei Gruppen, gemäß der altindischen Dreizahl kosmischer Sphären: Himmel, Luftkreis, Erde — in welcher Trias zugleich ein Hinweis auf das relative Alter der einzelnen Götter und ihres Kultus enthalten ist. Denn vom Himmelsgewölbe, an dessen Erscheinungen sie zuerst sich erbaute, stieg des Indervolks andächtige Betrachtung über die Zwischenstufe des Luftmeers allgemach zur Erde hernieder, auf deren Vorgänge und Erlebnisse die jüngeren Gebilde seiner götterschaffenden Phantasie sich beziehen.

Von den Gottheiten des Himmels ist nächst Varuna die wichtigste der Sonnengott Surja, der entweder unter diesem Namen (= Sol, Ἥλιος) gefeiert wird, oder unter dem jenes Varuna-Genossen Mitra, oder unter anderen Prädikaten wie Puschan (Ernährer), Savitar (Erreger), auch schon Vischnu (Wirker) — welch letzterer Name übrigens erst in einer späteren Religionsepoche zu dominierender Bedeutung gelangen sollte. Auch bildliche Bezeichnungen dienen hie und da zur Verherrlichung des Sonnengottes, wie im Hymnus 115 des I. Buches, der ihn zuerst als „der Götter lichtes Angesicht" preist, dann als den „Lebenshauch der Stehenden und der Gehenden", als den im Wagen fahrenden „Bräutigam der Morgenröte", sowie zu zweien Malen als das „Auge" der Götter (in

[1]) Gegen die Versuche Hardys und Oldenbergs, dem Varuna die specifische Bedeutung eines Mondgottes beizulegen, spricht entscheidend der Charakter königlicher Erhabenheit und Allgewalt, der dieser Gottheit gerade in den älteren vedischen Liedern eignet. Vgl. Lehmann-Chantepie II, 22 und Orelli, S. 405.

Strophe 1 als „Auge Mitras, Varunas und Agnis", in Str. 5 als „Varunas und Mitras Auge"). — Die Morgenröte Uschas (= Ἠως, Aurora) tritt desgleichen unter den Himmelsgottheiten stark hervor; sie wird als schöne Jungfrau dargestellt, deren Wagen ein Paar roter Rosse am Morgenhimmel emporführt. Ihre Begleiter oder Führer sind die beiden Açvin (Himmelsreiter), wohl Personifikationen des dem Morgenrot vorhergehenden Zwielichts, die aber auch, gleich den Dioskuren der Griechen, als Helfer in allerlei Not und als Heiler von Krankheiten gefeiert werden.

Im Reiche der Luftgötter herrscht als mächtigste und gefeiertste Gottheit Indra, der Gott des Gewitters und Sturmwinds. Es ist die vergottete Heldenkraft und Mannhaftigkeit (Indra = ἀνήρ, Mann). Mit dem Donnerkeil bewaffnet kämpft er wider die Dämonen des Luftkreises, welche den Menschen die Himmelsgabe des befruchtenden Regens vorenthalten wollen; insbesondere besiegt und erschlägt er den schlimmsten dieser Wolkendämonen, den schlangengestaltigen Vritra (das ist Feind, Erzfeind). Er ist eben deshalb auch der Gott, unter dessen Schutz die irdischen Kriege ausgefochten werden, der eigentliche Kriegsgott der vedischen Zeit, der dem Volke der Arier zum Siege verhilft über die schwarzen Urbewohner des Landes. Die zahlreichen auf ihn bezüglichen Schilderungen der Vedas sind stark anthropomorphisch gehalten, ähnlich wie die den Ares betreffenden bei Homer. Indra ist ein jähzorniger Krieger, zum Niederschlagen jeden Gegners mit seinem Donnerkeil stets bereit, wegen seines Grimms von den übrigen Göttern gefürchtet, ja Himmel und Erde erzittern machend durch seine Blitze. Wollen die Menschen sich seines Schutzes erfreuen, so müssen sie ihm viele und reichliche Opfer bringen, namentlich mit dem Soma-Trank nicht geizen, denn diesen liebt er vor allem und von ihm trinkt er, um sich zu seinen Kämpfen zu begeistern, gelegentlich auch wohl zu viel. — Neben diesem gewaltigen Krieger sind die übrigen Gottheiten des Wolkenhimmels und der Luft mehr oder weniger unbedeutende Nebenfiguren. So der Regengott Parjanya (nach einigen = Perun der Slaven und Perkunas der Letten), der Windgott Vâta oder Vâyu (nach Hopkins = Wodan [?]), der wilde Waldgott Rudra samt seinen Begleitern oder Söhnen, den schimmernden Sturmgeistern Marut (mit deren Namen man Mavors oder Mars der Römer zu kombinieren versucht hat). Der schreckliche Rudra (das ist der „Rote") ist innerhalb dieser Gruppe von Göttern der angesehenste und gefürchtetste. Mit heimlich entsandten Pfeilen tötet er Männer und Kühe, vermag jedoch von den Krankheiten, womit er sie schlägt, auch Heilung zu gewähren und erweist — als faunartig gedachter Wald- und Berggeist (Urbild des „wilden Jägers") — insbesondere den Hirten seinen Schutz (s. bes. Oldenberg, S. 223 f.). Die spätere indische Mythologie hat ihn geradezu als den „Bösen" schlechthin aufgefaßt und sein Wesen mit demjenigen Çivas identifiziert — ähnlich wie in ihr aus dem vedischen Sonnengott Surja der Heilgott Vischnu geworden ist.

Was schließlich die Erdgottheiten betrifft, so verdunkelt in ihrem Kreise — also in der am spätesten zur Ausbildung gelangten vedischen Göttergruppe — der Feuergott Agni (= Ignis) alle übrigen. Agni, an den die größte Zahl der Hymnen des Rigveda gerichtet ist, bedeutet das

segenbringende Herdfeuer und Opferfeuer, die zu den Menschen herabgestiegene heilsame Himmelskraft, welche in Surja strahlt und in Indra blitzt, den priesterlichen Boten, der einerseits die Opfergaben und Gebete der Menschen zu den Himmlischen hinaufträgt, andrerseits die Götter hernieder führt zum Opfermahl und zum Somatrank. Zu Agni betet man allabendlich um Schutz für die Nacht; ihm weiht man Lob- und Danklieder an jedem Morgen. So persönlich er gedacht wird, so elementar und sachlich wird doch auch wieder sein Wesen beschrieben. Die göttliche Person und das irdische Element sind in ihm innigst verbunden. Das durch Menschenhand (mittels des Reibens der feuerzündenden Holzstücke aneinander) immer wieder aufs neue hervorgelockte Wunderphänomen des Aufblitzens der vorher verborgenen Flamme, es erscheint hier unmittelbar vergöttlicht. Seine Segenswirkungen für Menschen und für Götter verherrlichen die Lieder des älteren Indien unermüdlich und durch die üppigste Fülle wechselnder Bilder. Erst im brahmanischen Zeitalter beginnt der kühne Schwung dieser Loblieder auf Agni zu ermatten, obschon ihm auch da noch seine hohe Stelle gewahrt bleibt. Aus dem Feuergott wird da ein allumfassender Erdgott, ja ein menschen- und göttererzeugender Allgeist, ein „Hauptgott, Erzeuger der Götter und Beherrscher aller Wesen" (vgl. Hopkins, S. 183 f.). — Die nächste Stelle neben Agni nimmt im Pantheon der jüngeren Veda-Zeit der vergottete Opfertrank Soma ein (= altpers. haoma), gleich jenem ein durch Menschenhand erzeugtes Andachts- und Heilmittel (Saft der Pflanze Sacrostemma acidum oder auch der Asclepias acida), das bei feierlichen Opferhandlungen den Göttern als willkommene Gabe dargebracht und darum selbst zu einer Gottheit, welche Heil, Leben und Unsterblichkeit spendet, erhoben wird. Eine beträchtliche Menge vedischer Lieder gilt diesem seltsamen Erzeugnis götterdichtender Phantasie; der ganze Inhalt des IX. Buchs des Rigveda beschäftigt sich mit ihm. Schon im vorhergehenden Buche (VIII, 68) feiert ein Sänger diesen Nektar der Ostarier mit begeisterten Worten als eigentliche Gottheit:

Dieser thätge, unerfaßte
Soma, quellend, allbesiegend;
Dichter, Priester voll Begeistrung.

Er umhüllet, was da nackt ist,
Heilet alles, was da krank ist;
Blinde sehen, Lahme gehen.

Du, o Soma, reichest Schutzwehr
Vor dem selbsterzeugten Leiden,
Vor den anderwärts entstammten!

— — — — — —
— — — — — —

Sei du freundlich uns und gnädig,
Treu behütend, unversieglich,
Soma sei zum Heil den Herzen!

Setz uns nicht in Schrecken, Soma,
Laß uns fürchten nicht, o König,
Schlag nicht unser Herz im Zorne!

Selbstverständlich wird der feurige Rauschtrank zum Feuergott Agni und zum Blitzgott Indra gern in Beziehung gesetzt; ja in brahmanischen Quellen bilden Indra, Agni, Soma eine Art von Trias (Hopk. S. 124). Aber auch mit dem Monde wird Soma, wegen der geheimnisvollen Heilkraft seines Saftes, schon in jüngeren vedischen Liedern nahe zusammen gebracht, und bei den Brahmanen erscheint er fast ganz zum Mondgott geworden (Hopk. 112. 185; Oldenberg 599 ff.). Andere Momente des altindischen Kultuslebens, denen die Ehre der Vergottung schon im jüngeren Vedenzeitalter widerfuhr, sind: der priesterliche Mittler oder „Gebetsherr" Brahmanaspati (auch Brihaspati); auch das Gebet oder die Andacht selbst, Brahman genannt und die ältere Grundlage der gleichnamigen Hauptgottheit des nachvedischen Zeitalters bildend; endlich das (betende oder predigende) Wort Vac (= lat. vox), verherrlicht als „Göttin der Rede" und in dieser Eigenschaft gewissermaßen einen Vorläufer des biblischen Logos bildend (Weber, Ind. Lit.², 81. 251; Hopk. 142). — Auf die schon in den Vedas erheblich große, später freilich noch viel stärker angewachsene Zahl niederer Gottheiten und Elementargeister (z. B. die Flußgöttinnen, wie Sarasvati u. a., die Wassergenien oder Apsaras, die Sturmgeister oder Gandharvas, die zu Agni in näherer Beziehung stehenden Blitzgenien [Bhrigus] und Himmelsboten [Angiras = ἄγγελοι] u. a. dgl.) kann hier nur im Vorbeigehen hingewiesen werden.

Die Verweltlichung und Naturalisierung des Gottesbegriffs erscheint, wie dieses stattliche Namenregister zeigt, in den Vedas schon weit fortgeschritten. Aber auf dem Hintergrunde dieses, mit mythologischen Gebilden schon stark angefüllten vedischen Götterhimmels bewegt sich ein religiöses Empfinden und Andachtsleben, das noch reich erscheint an ansprechenden und in ihrer Art ergreifenden Zügen. Das Frömmigkeitsleben sowohl der einzelnen wie größerer Gemeinschaftskreise wird noch getragen von einem Geiste relativ gesunder Sittlichkeit. Den göttlichen Wesen, an welche sich der Mensch mit seinen Gebeten und Opfern wendet, fehlt, bei aller Anthropomorphisierung und naturalistischen Individualisierung, die ihr Wesen hervortreten läßt, doch nicht die Grundeigenschaft der Gerechtigkeit und der Wahrheit. Absolut böse Wesen, denen zugleich unbeschränkte Macht und volle Göttlichkeit zugeschrieben würde, kennt die vedische Mythologie noch nicht. Allerlei Dämonenaberglaube ist vorhanden, aber er vermag die Präponderanz der Gottesvorstellungen, welche auf Grund lichter und wohlthuender Naturpotenzen gebildet sind, noch nicht zu beseitigen. Kurz, die reinere und einfachere Urgestalt des Verhältnisses zwischen Gott und der Menschheit, wie sie in vorvedischer Zeit bestanden, die monotheistisch geartete Religiosität der Ur-Arier schimmert durch das darüber gelagerte Gewölk polytheistisch-mythologischen Naturdiensts noch vielfach hindurch.

Zwei Gebiete des älteren indischen Religionswesens sind es besonders, die diese Reminiscenzen an die reinere Urzeit hervortreten lassen: im Einzelleben des religiösen Subjekts die Kundgebungen des Sündebewußtseins, und in dem das Ganze der Menschheit betreffenden Vorstellungskreis die Ausschau auf ein mit sittlicher Vergeltung verbundenes Fortleben im Jenseits.

Ein Bewußtsein menschlicher Sündenschuld tritt gerade da, wo der vedische Fromme sich an die edelste und erhabenste seiner Gottheiten

wendet, also in den Gebeten zu Varuna, vorzugsweise klar und kräftig zu Tage. Im ersten der oben angeführten Varuna-Hymnen (V, 85) heißt es, anschließend an die mitgeteilten Strophen, weiter:

Welch Unrecht wir gethan am Busenfreunde,
Am liebenden Genossen, was am Bruder,
Am eignen Hause oder auch am fremden:
Das Unrecht alles, Varuna, verzeihe!

Wenn wir getäuscht beim Spiel wie falsche Spieler,
Wenn wir gefehlt unwissend oder wissend,
Was alles uns verstrickt, das löse du uns,
Gott Varuna, und wieder sei'n wir lieb dir!

Und wenn hier (ähnlich wie in Ps. 19, 13 u. 14) die Bitte um Verzeihung der offenen und der verborgenen Fehler mehr nur beiläufig, am Schlusse eines Lobgesanges, ausgesprochen wird, so klingt jener zweite Varuna-Hymnus (s. oben, S. 3) in seinem ferneren Verlaufe ganz wie ein Bußlied:

Ich frag, die Schuld, o Varuna, erspähend,
Ich gehe hin, die Kundgen zu befragen;
Es sagen mir die Weisen eines Sinnes:
„Dir zürnet wahrlich Varuna, der König!"

Was, Varuna, war meine schwerste Sünde,
Daß du den Sänger, der dich liebt, willst schlagen?
Das künde mir, untrüglicher Beherrscher;
Durch diese Andacht möcht ich dich besänftgen.

Lös ab von uns das väterliche Unrecht;
Nimm weg das Unrecht, das wir selbst verübten
Wie Dieb', o König, die nach Herden trachten.
Lös wie ein Kalb vom Bande den Vasishta.[1])

Nicht war's mein Will, o Gott, Verstrickung war es,
Rausch war es, Zorn, verwirrende Verblendung.
Des Jünglings Fehl bewältigte den ältern;
Der Schlaf selbst ist der sündgen Thaten Anlaß.

Dem Knechte gleich will ich dem Gnädgen dienen,
Von Schuld befreit dem eifervollen Gotte.
Die Thoren, die ihm treu, hat er belehret,
Den Klugen führt der Weisere zum Heile.

Es möge dies mein Loblied, o Gewaltger,
O Varuna, so recht ans Herz dir dringen!
Heil sei beim Ruhn uns, Heil uns bei der Arbeit.
Ihr Götter schützt uns stets mit eurem Segen!

Zum sehnlichen Verlangen nach Lösung von Sündenschuld, das in diesen und noch anderen an den Himmelsgott gerichteten Gebetsliedern seinen Ausdruck findet, tritt anderwärts die Sehnsucht nach Unsterblichkeit und ewigem Leben hinzu. Es ist der Sonnengott Savitar (vgl. oben, S. 4), der gelegentlich um dies beides: Befreiung von Schuld und Gewährung ewigen Heils nach dem Tode, angefleht wird. So in dem Liede X, 17, 4 und besonders in IV, 54:

[1]) Name des Sängers.

Gott Savitar ist hoch zu ehren nun von uns,
Zu rühmen heut am Tage vor der Männerschar,
Er, welcher Schätze austeilt an die Sterblichen,
Damit er jetzt das beste Gut erteile uns.

Denn du zuerst verschaffst der heilgen Götterschar
Unsterblichkeit, o Savitar, als höchstes Teil,
Und dann erschließest dem Geschlecht der Menschen du
Als ihren Anteil Leben, das auf Leben folgt.

Was thöricht wir verübten an der Götter Stamm
Mit schwacher Kraft und mit Gewalt nach Menschenart,
O Savitar, an Göttern und an Menschen auch,
Bei allem dem befreie du uns von der Schuld!

Gleich Savitar erscheint auch dessen Doppelgänger Puschan mit der Aufgabe des Geleitens der Seelen ins Jenseits betraut; und öfter noch als diese beiden Sonnengottheiten spielt der Feuergott Agni die Rolle eines Psychopompos — wie denn das normale Verfahren beim Totenbestatten schon im vedischen Zeitalter in Verbrennung der Leichen (freilich nur derjenigen der Toten selbst, nicht etwa schon ihrer Witwen) bestand. — Als Herrscher über das Reich der Seligen gilt der erste Mensch Jama, der samt seiner Schwester (und Gattin) Jami in ähnlicher Weise wie im Alten Testament Adam und Eva die Menschheitsgeschichte eröffnet und wenn nicht als eigentlicher Gott, doch als Erschließer des Totenreichs für seine Nachkommen, die Herrschaft über dieses Reich führt. Als höherer Gebieter waltet über demselben der alte Himmelsgott Varuna (s. oben). — Ein vom Glauben an eine ethische Vergeltung losgelöstes Jenseits kennt die vedische Mythologie nicht. Sie denkt das Fortleben nach dem Tode allerdings stark sinnlich, neigt auch, echt eudämonistisch, zu einseitiger Glückseligkeitshoffnung und zu möglichst seltenem Umgehen mit Gedanken an jenseitige Bestrafung des Bösen. Aber sie widerspricht der Thatsache nicht, daß eine solche Bestrafung zu erwarten ist. Ihre Vorstellung vom Jenseits ist logisch genug, um neben dem Lohn fürs Gute auch eine Strafe fürs Böse, neben dem Elysium auch einen Tartarus in Aussicht zu nehmen (vgl. Zimmer, Altind. Leben, S. 448). Den wenigen Stellen, wo die altvedischen Lieder den Zustand der Abgeschiedenen als ein dumpfes Verharren in der engen Zelle des Grabes ohne Licht und Leben darzustellen scheinen (so eigentlich nur in dem Hymnus X, 18), steht eine weit größere Zahl frischer und lebensvoller Schilderungen von den Freuden des Jenseits entgegen, deren die Frommen und Guten sich getrösten dürfen (Hopk. 146; v. Or. 422 f.).

Der Brahmanismus.

Bis ums Jahr 1000 v. Chr. und noch darüber hinaus hat das Volk der Inder des hier geschilderten Glaubens gelebt. Als allseitig rein und gottgemäß, als frei von trübenden Beimengungen abgöttischen Weltsinns und finstren Aberglaubens läßt seine Religiosität von damals sich freilich nicht bezeichnen. Aber wie hoch sie über dem vollendeten Götzenkult und rohen Naturdienst des eigentlichen Heidentums steht, das gelangt am besten zur Anschauung, wenn der **Brahmanismus**, das indische Religionswesen der nachvedischen Zeit ihr vergleichend zur Seite gestellt

wird.[1]) Nicht bis in die neueste Zeit steigen wir dabei herab. Schon jene um zwei Jahrtausende ältere Vorstufe des heutigen Hinduismus, welche die Quellen des altbrahmanischen (noch vorbuddhistischen, d. h. von der Buddha-Reform mehr oder weniger unberührt gebliebenen) Kultur- und Religionswesens uns kennen lehren, ergiebt einen traurigen Kontrast zur Frische und relativen Reinheit der im Bisherigen von uns betrachteten Epoche.

Es kommen solcher Quellschriften für die Kenntnis des Brahmanismus hauptsächlich dreierlei in Betracht: 1. die epischen Dichtungen der indischen Heldenzeit, das Mahâbhârata (Indiens Iliade, bestehend in ausführlicher Schilderung des langen und blutigen Kampfs zwischen den Pandus und Kurus) und das Râmâyana (Indiens Odyssee, eine märchenhafte Verherrlichung der Geschicke und Großthaten des Helden Râmâ); 2. die priesterlichen Erklärungsschriften zum Veda, zerfallend in die beiden Gruppen a) der eigentlichen Veden-Kommentare oder hieratisch-technischen Deutungen des Opferrituals (deren es wiederum zweierlei giebt: ausführlichere Auslegungsschriften oder Brâhmanas, und kürzere Ritual-Kompendien oder Sutras), sowie b) der religiös-philosophischen Traktate oder Upanischads (worin die Keime und Grundlagen der entwickelteren indischen Religionsweisheit, insbesondere der Vedanta- und der Sankhya-Philosophie, enthalten sind); 3. die religiösen Gesetzbücher oder Moralcodices — interessante ostasiatisch-arische Seitenstücke zum Talmud des Judentums, deren hauptsächlich zwei von Bedeutung sind: das Gesetzbuch des Manu als Sammlung streng-orthodoxer Sittenvorschriften, und das des Yajnavalkya als freisinnige, dem priesterlich engherzigen Geist der Manu-Gesetze mehr oder weniger kühn widersprechende Oppositionsschrift; beide ziemlich späten Ursprungs und zum Teil schon die Existenz und den (direkten oder indirekten) Einfluß der Buddha-Lehre und des Çivaismus voraussetzend.

Was lehren nun diese jüngeren Quellen (entstanden während der letzten acht Jahrh. v. Chr., ja z. T. vielleicht noch späteren Ursprungs) in betreff des religiösen Glaubens und Lebens des gleichzeitigen Indervolks?

Fortschritte über die vedische Stufe hinaus geben sie vielfach zu erkennen, aber diese Fortschritte bedeuten fast ausnahmslos nicht eine aufsteigende, sondern eine zum Kleinlicheren, Abergläubigeren und Äußerlicheren herabsinkende Entwicklung. Es zeigt sich das vor allem an den Veränderungen

1. in der Götterlehre. Die erhabnen Naturgottheiten der Urzeit treten teils ganz zurück, teils werden sie umgedeutet und hierbei viel krasser anthropomorphisch gestaltet als ihr früherer Sinn war. Den in den Vedas meist als einzeln, und zwar männlich gedachten Gottheiten treten Göttinnen in wachsender Zahl zur Seite. Diese Göttinnen pflegen, gleich den Haupt- und Nebenweibern menschlicher Herrscher, mit ihren Gatten geschlechtlichen Verkehr und gebären Nachkommen. Ganze Götter-

[1]) Vgl. von den oben angeführten Hülfsmitteln besonders Weber, v. Schröder, Hardy, Hopkins, sowie die religionshistorischen Lehrbücher von Chantepie de la Saussaye und v. Orelli.

genealogien treten ins Dasein. Teils als Verkörperungen philosophierender Priesterweisheit teils als Produkte der Verschmelzung arischer mit unarischen Göttergebilden entstehen neue als göttlich verehrte Mächte, welche ihre vedischen Vorgänger ganz oder fast ganz verdrängen und verdunkeln. Während Varuna zur tristen Rolle eines Wasser- und Nachtgottes herabsinkt, übernimmt Brahma seine Rolle. Er ist ein echtes Erzeugnis theosophisch spekulierender Priesterweisheit, das — trotz aller Verherrlichung seiner über die Götter und Menschen gebietenden Macht und Weisheit durch die brahmanische Tradition und trotz tiefsinnig sein sollender Deutungen seiner Attribute (z. B. der vier Köpfe, womit er dargestellt wird, auf die vier Vedas!) — dem indischen Volksglauben wesentlich fremd bleibt. Auch die mythische Fiktion seiner Vermählung mit der ursprünglichen Flußgottheit Sarasvatî als ihm entsprechender Göttin der Weisheit oder der Rede vermag kein wärmeres Interesse für das allzu abstrakte Gedankengebilde zu wecken. Weder durch Tempelbauten noch durch Altäre oder Jahresfeste wird dasselbe ausgezeichnet. — Zu ungleich größerer Popularität gelangen die beiden anderen Hauptgottheiten, deren Figuren ein ziemliches Quantum un-arischer Mythenbildung beigemengt erscheint. Vischnu, dem Namen nach schon im vedischen Pantheon figurierend, ist aus der Sonnengottheit, die er dort repräsentierte, einerseits zum welterhaltenden Princip, andererseits zum stark sinnlich aufgefaßten Gott der Liebe, das heißt der Mitteilung von allerlei göttlichen Wunderkräften an die Erdenwelt, geworden. Seine Gemahlin Lakschmî (oder Çri) entspricht, als Göttin der Schönheit, wesentlich der Aphrodite der Griechen. Von den zehn Avatâras oder Inkarnationen, durch welche eine späte (bereits nachbuddhistische) Mythendichtung den Vischnu immer wiederholt zur Erde herniedersteigen läßt, bedeuten die vier ersten Verleiblichungen nicht zu menschlichem Dasein, sondern zu verschiednen Tiergestalten (zuerst der eines Fisches, dann einer Schildkröte, dann eines Ebers, dann eines Löwen). Bedenklicher noch als die hierin zu Tage tretende Einwirkung einer dem Vedenzeitalter noch ganz unbekannten grobsinnlichen Seelenwanderungsdoktrin (vgl. unten) sind die wilden Kriegsthaten, die er als Paraçurâma und als Râma (bei der sechsten und der siebenten Inkarnation) vollbringt. Und vollends zur üppigsten und sündigsten Menschlichkeit herabgesunken erscheint er in der achten Inkarnation als Krischna, wo er von einem lüsternen Liebesabenteuer zum andern hintaumelt und in unersättlicher Gier nach solchen sinnlichen Freuden den homerischen Zeus weit übertrifft. — Wieder in anderer Weise tritt das krasse Anthropomorphische und Anthropopathische bei Çiva zu Tage, dem brahmanisch umgeformten alten Berggott Rudra, der jetzt mehrere verschiedene Rollen zumal spielen muß: die einer alles zerstörenden und die einer üppig zeugenden, daher durch den Phallus oder Lingam symbolisierten Naturkraft, sowie ferner die eines schreckenverbreitenden „Herrn der Gespenster" Bhûteçvara, Bhairava) und zugleich die eines sich selbst kasteienden Urbilds der Asketen oder „großen Büßers" (Mahâyogin). Sowohl in der wildphantastischen Darstellung seiner Körpergestalt (mit fünf Köpfen, oder mit einem dritten Auge mitten auf der Stirn) wie in den Eigenschaften seiner Gattinnen: der schrecklichen Todesgöttin Kâli, der dämonischen Durgâ, der „Weltmutter" Umâ (oder Jagannâtar),

der sinnlich reizenden Pârvati, spiegelt sich dies sein vielgestaltiges Wesen wieder. — Nur von geringer Bedeutung im brahmanischen System ist die gelegentliche Zusammenfassung von Brahma, Vischnu, Çiva zur göttlichen Trias oder Trimurti. Stärker treten verschiedne, teils schon ältere, teils neuere göttliche Nebenfiguren hervor, wie Vischnus Sohn: der Liebesgott Kâma, wie Çivas Söhne Ganeça (Gott der Klugheit) und Kârtikeya (Kriegsgott), wie die acht „Welthüter" oder Lokapâla, u. s. f.

2. Im Kultuswesen hat ein übermäßiges Wertlegen auf vorgeschriebene feste Formeln und magische Verrichtungen die frühere Einfalt und schlichte Lauterkeit des Verkehrs mit der Gottheit ganz und gar verdrängt. Gebete von der Innigkeit jener an Varuna oder an Agni gerichteten Buß-, Bitt- und Dankgebete kommen nicht mehr vor; das Gebet ist zu einer streng fixierten magischen Formel herabgesunken. Geopfert wird überaus viel, aber während in der vedischen Religion die fromme Gesinnung des Opfernden den Erfolg seiner Darbringung sehr wesentlich bedingte, kommt im Brahmanismus auf die richtige Form der Darbringung alles an. „Auf der peinlichen Befolgung aller Vorschriften über die zu vollziehenden Handlungen und die richtige Recitation der Lieder und Sprüche beruht alles; der kleinste Fehler kann das Ganze unwirksam machen" (Lindner, S. 605). Dankopfer giebt es in den brahmanischen Ritualtexten nicht mehr, sondern nur Bitt- oder vielmehr Wunschopfer: magische Handlungen, durch welche man Erfüllung seiner Wünsche von den Göttern zu erlangen hofft. Ja mehr noch, nicht sowohl das Aussprechen von Wünschen oder Bitten, als vielmehr die Ausübung einer Macht über die Götter ist es, was der Opfernde bezweckt! In die Hand des Priesters, der es allein versteht, mittels korrekten Opfervollzugs diese Macht über die Gottheit auszuüben, ist also eine unheimlich große Gewalt gelegt. Der Opferpriester wirkt als Theurg, der Laie ist von ihm und seiner magischen Zauberkraft ganz und gar abhängig. Daß hie und da eine Ziehung von Parallelen zwischen dieser indischen Opfertheorie und -praxis mit der modern-katholischen, besonders in Hinsicht auf das Meßopfer, versucht worden ist, erscheint kaum verwunderlich.[1]) Nur fehlt freilich dort die Bezugnahme auf das eine grundlegend bedeutsame Sühnopfer des gottmenschlichen Mittlers, von welchem die katholische Lehre selbstverständlich alle Kraft und Wirkung ihrer priesterlichen Opferhandlungen herleitet.

3. Die Sittenlehre sowie das sittliche Einzel- und Gemeinschaftsleben des Volkes gestalten sich entsprechend dieser mechanischen Äußerlichkeit der Kultusübung. Das Netz magischer Zaubervorstellungen, womit eine machtvolle Priesterweisheit den gesamten geistigen Horizont des Volkes umsponnen hat, übt auch auf das private wie öffentliche Leben desselben

[1]) So noch vor etlichen Jahren der neapolitanische Gelehrte Michele Kerbaker, dessen Akademie-Abhandlung; Il Dio Agni nel Rigveda (1896) die Meßopferlehre und -praxis des Katholizismus alles Ernstes aus Einwirkung schon der vedischen Agni-Opfer auf den altkirchlichen Kultus herzuleiten suchte, natürlich unter entschiedenem Widerspruch von anderer Seite. Siehe über die wider ihn gerichtete Schrift Raff. Marianos vom Jahr 1898: C. A. Wilkens im Leipziger Theol. Litteraturblatt 1900, Nr. 31.

seinen verhängnisvollen Einfluß. Die Priester reißen die geistige Leitung des Volksganzen von den niedersten Ständen bis hinauf zum königlichen Herrscher an sich. Sie schlagen das sociale Leben dieses Volksganzen in die beengenden Fesseln einer Kasteneinteilung, für welche sie — die Repräsentanten der obersten, über alle übrigen herrschenden Kaste — mit schlauer mythendichtender Kunst religiöse Grundlagen erfinden, gegenüber welchen jede Selbständigkeitsregung niederer Kastenangehöriger ohnmächtig bleiben muß. Sie selbst, die Brahmanen, sind aus Brahmas Haupt geboren, die Krieger (Kshatrya) aus seinen Armen, die Bürger (Vaiçya) aus seinen Schenkeln, die Knechte (Çudra) aus seinen Füßen — so lautet das für alle Nichtbrahmanen demütigende Verdikt dieser priesterlichen Doktrin. Und der Pflichtencodex, womit sie die Moral dieser ihrer Untergebenen regeln, erscheint trefflich geeignet, dieselben in ihrer Abhängigkeit zu erhalten. In Buch V des Gesetzbuchs des Manu ist ein System von Speisesatzungen enthalten, das denjenigen des Mosaismus und des Talmud an kleinlicher Subtilität aufs nächste verwandt erscheint. Reichlich die Hälfte aller eßbaren Tierfleischarten ist darin zu essen verboten; so vor allen das Rind als heiliges Tier; dann alle fünfzehigen Tiere mit ein paar Ausnahmen (wie Hase, Stachelschweine ꝛc.); alle stark behaarten ebenso wie alle nicht behaarten Tiere, alle Raubtiere und Raubvögel, alle in Städten und Dörfern nistenden Vögel (auch der Haushahn, der Flamingo, der Kranich, Sperling, Papagey ꝛc.); auch eine Reihe mißgestalteter Fische; dazu die Milch von frischmelkenden Kühen und mehreren anderen Tieren (Kamelen, Einhufern, wilden Waldtieren); ferner aus dem Gewächsreich: Zwiebeln, Knoblauch, Pilze und dgl. Harte Strafandrohungen decken und vervollständigen die Reihe dieser Speiseverbote. Auf den unmäßigen Genuß berauschender Getränke ist die furchtbare Strafe der Eingießung eben dieses Getränks in glühendheißem Zustand bis zur Herbeiführung eines qualvollen Erstickungstodes, gesetzt. Geringere Übertretungen der Speisegesetze sind zu sühnen etwa durch Trinken von mit Kuhurin und Mist vermischter Milch (!), oder durch zeitweilige Einschränkung auf schmale Reisportionen, oder durch bestimmt geregelte Fasten u. s. f. — Selbstverständlich bedingt die unnatürliche Strenge eines solchen Systems von Satzungen die gleichzeitige Festsetzung von allerlei Ausnahmevorschriften und mildernden Konzessionen. Wie denn vor allem der Priesterstand selbst durch die Wohlthat solcher Konzessionen sich zu privilegieren und vor schädlichen oder gar tödlichen Wirkungen des ihm auferlegten entsagungsvollen Lebens zu bewahren gewußt hat. Nach Manus Gesetz (X, 80 ff.) darf der Brahmane, der seinen Lebensunterhalt nicht zu finden vermag, ausnahmsweise wie ein Krieger oder Handwerker leben, er darf Viehzucht und Landbau, ja sogar Handel treiben, u. s. f. (s. v. Or., S. 446).

4. Einer merklichen Degeneration und Versinnlichung erscheinen endlich auch die Jenseitsvorstellungen und das mit ihnen Zusammenhängende (wie namentlich die auf die Bestattung der Toten bezüglichen Gebräuche) im nachvedischen Zeitalter anheimgefallen. Die gesamte Zukunftsausschau, der Inbegriff der eschatologischen Ideen des Brahmanentums erscheint düsterer gestimmt und mit pessimistischen Zügen stärker versetzt als die entsprechende Partie der Welt- und Lebensansicht vedischer Frommen.

Die Lehre von den vier Weltaltern (Jugas), welche ein zunehmendes Schlechterwerden der Menschheit darstellen und in deren letztem, dem Kalijuga oder Streitalter (eisernen Zeitalter), wir jetzigen Menschen leben, ist ein echt brahmanisches Dogma. Nicht minder gehört zu den charakteristischen Gebilden brahmanischer Denkweise die engherzig äußerliche, mit Vorstellungen wie die der Pharisäer und der Rabbinen verwandte Vergeltungslehre, welche Leibesgebrechen wie Blindheit, Lahmheit, auch wohl Geborensein in einer niedrigen Menschenklasse, als Strafen für in einer früheren Existenz vorhergegangene Sünden betrachtet; so ausdrücklich Kap. XI des Gesetzb. des Manu (c. 48–53). Ein direktes Entwicklungsprodukt dieser Doktrin ist die Seelenwanderung, wie sie der folgende Abschnitt desselben Gesetzcodex lehrt (XII, 62 ff.): je nach Art der im Erdenleben verübten Sünden werde der schlechte Mensch in niederer Tiergestalt wiedergeboren, z. B. ein Korndieb als Ratte, ein Milchdieb als Krähe, ein Honigdieb als Insekt, ein Butterdieb als Ichneumon, ein Fleischdieb als Geier, der Pferdedieb als Tiger, der Obstdieb als Affe, u. s. f. In ähnlichen plumpen Vorstellungsweisen ergeht sich, was die brahmanische Jenseitslehre von der Bestrafung schlimmerer Bösewichter in der Hölle berichtet. Während die älteren vedischen Gesänge überhaupt nur eine Vergeltung im guten Sinne, als Eingehen der Frommen zur seligen Gemeinschaft mit den Göttern, kennen und erst das Atharva-Veda, und zwar nur einmal (XII, 4, 36) einigermaßen bestimmt den Glauben an eine Strafhölle andeutet, gefallen sich die brahmanischen Religionsurkunden in möglichst phantastischer und grauenerregender Ausmalung der Schrecken des Verdammungszustands und insbesondre seiner äonenlangen Dauer. Besonders eingehend verweilt bei diesen Schilderungen Buch XII des Manu-Codex, wo das Hindurchgehen der im Lauf der Äonen allmählich zu läuternden Seelen durch die Stufenleiter von drei Reichen (zuerst einem Reich der Finsternis, dann einem solchen der Thätigkeit, zuletzt dem der vollen Seligkeit und Vergottung entgegenführende der Güte) ausführlich beschrieben wird (vgl. v. Or., S. 432). — Der sinnlichen Äußerlichkeit und Härte dieser Lehren — die übrigens, wie die idealeren und vergeistigteren Jenseitsvorstellungen in den Upanischads zeigen, keineswegs allgemeine Zustimmung fanden, — entspricht mancher seit der brahmanischen Epoche üblich gewordene Brauch betreffs der Bestattung und Ehrung der Toten. So vor allem die grausame Sitte der Sutti oder Witwenverbrennung, von welcher die Urkunden der vedischen Zeit noch keinerlei Kenntnis verraten, ja die selbst vom Manu-Codex weder vorgeschrieben, noch auch nur indirekt gebilligt wird, während allerdings bereits die ältesten Bestandteile der altindischen Epen sie kennen und ihr das Wort reden.

Die Avesta-Religion.

Noch eine nahe Verwandtin der vedischen Religion gilt es vergleichend herbeizuziehen, wenn ein allseitig wohlbegründetes Urteil über deren Bedeutung in religiöser und kultureller Hinsicht gewonnen werden soll. Das Religionssystem des **Avesta**, der Sammlung heiliger Urkunden des medo-

perſiſchen Volks, ſteht dem Inhalt der indiſchen Vedas in mehrfacher Hinſicht noch näher als der Brahmanismus. Es verhält ſich aber zu ihm nicht als Kind, ſondern als jüngerer Bruder, nicht als ſpäteres Entwicklungsprodukt, ſondern als der Vedareligion noch nahezu gleichzeitige und eng verwandte Erſcheinung, die nur betreffs einiger Punkte eine Fortbildung im Sinne ſpäterer prieſterlicher Tendenzen und Intereſſen erfahren hat.[1])

Was die Quellen dieſer altperſiſchen Religionsweisheit betrifft, ſo gleichen dieſelben inhaltlich weniger der vediſchen als der brahmaniſchen Litteratur. Aber ſie umſchließen doch einige ältere Elemente von ähnlichem urfriſchem Charakter und aus nicht viel weniger entlegener Vorzeit herrührend, wie die Lieder des Rigveda. Es ſind dies die in dem Kultusbuch oder der Opferliturgie (Jaçna — ſ. u.) enthaltenen Gâthas oder heiligen Geſänge: hymniſche Dichtungen von altertümlichem Gepräge in ſprachlicher wie in metriſcher Hinſicht, die wohl zum Teil von Zarathuſtra ſelbſt, dem prieſterlich-prophetiſchen Stifter der medoperſiſchen Religion herrühren, alſo (da deſſen Zeit am wahrſcheinlichſten ins 8. oder 9. Jahrhundert v. Chr., oder ca. 800 zu ſetzen iſt) mit den jüngeren vediſchen Hymnen gleichaltrig und jedenfalls nach Wert und Gehalt denſelben ähnlich ſind. Ziemlich viel jünger ſind die dieſe Gâthas umſchließenden, mit ihnen das heilige Kultusbuch Jaçna füllenden Gebete und liturgiſchen Formeln; desgleichen die in einer anderen Sammlung, dem Buche der Jaſchts, vereinigten Lieder oder kurzen verherrlichenden Anreden an die einzelnen Götter. Noch ſpäteren Alters, faſt ſchon eine Parallele zum indiſchen Manu-Geſetzbuch bildend, iſt Vendîdâd, die Sammlung der Ritualvorſchriften und Reinigkeitsgeſetze, mittels deren die Prieſterſchaft einer ſpäteren (wohl erſt nach-achämenidiſchen) Zeit ihren Volksgenoſſen Schutz wider die böſen Geiſter zu gewähren ſuchten (Vendîdâd = vî daêva dâta = „gegen die Dämonen gegeben"). Zu einem Ganzen vereinigt in der Reihenfolge Vendîdâd, Jaçna, Jaſcht — alſo mit unchronologiſcher Voranſtellung des jüngſten Teils — führt dieſe Sammlung heiliger Urkunden den Namen Aveſta (altperſ. âbasta, d. i. Wiſſen, Geſetz).[2])

---

[1]) F. Spiegel, Aveſta (3 Bde.), Lpz. 1852—59. Derſ., Eraniſche Altertumskunde (3 Bde.), ebd. 1871—78. Derſ., über Vaterland und Zeitalter des Aveſta: Zeitſchr. der deutſch. morgenl. Geſ. 1881. — Haug, Die fünf Gâthas, 1858—60. Derſ., Essays on the sacred lang., writings and relig. of the ancient Parsees, 3. edit., Lond. 1884. — F. Juſti, Geſchichte des alten Perſiens, Berlin 1879. — Darmeſteter, Origines de la littérature et de la religion Zoroastriennes (Ann. du Musée Guimet, XXIV), Paris 1893. — Gegenüber der Hyperkritik des Letztgenannten, der — entgegen ſeinen eignen früheren Annahmen — das ganze Aveſta, ja ſelbſt die Gâthas, erſt der Arſacidenzeit zuzuweiſen ſucht — halten die neueren religionsgeſchichtlichen Lehrbücher ſämtlich an der konſervativeren Theorie, der auch wir hier folgen, feſt. So außer Lindner (S. 619—627), Chantepie[2] (II, 154—205), v. Orelli (526—567) auch Lamers, De wetenschap van de Godsdienst, II, Utrecht 1896 (S. 597—656). Vgl. auch das unten, am Schluſſe dieſes Abſchnitts, über E. Stave Bemerkte.

[2]) Das immer noch häufig citierte (obſchon ſprachlich falſch gebildete) Kompoſitum Zend-Aveſta beſagt etwa ſ. v. a. „Tradition nebſt Geſetz" oder „kommentiertes Geſetz". Ganz ſprach- und geſchichtswidrig iſt daher die Verwendung des Namens Zend (= Tradition) zur Bezeichnung der altperſ. Sprache und Litteratur.

Das lyrische Element ist in dieser religiösen Litteratur der alten Perser weniger stark als in der ältesten indischen vertreten; das epische fehlt ihr noch ganz. Dagegen tritt dieses letztere in der mittel- und der neupersischen Litteratur, insbesondere der letzteren (d. h. dem Schrifttum der nachsasanidischen Perserzeit) stark hervor. Das große persische National-Epos Schâh-Nâmeh (Königsbuch), gedichtet im 10. Jahrh. n. Chr. von Firdusi, hat die Heldensagen der älteren Zeiten größtenteils in sich aufgenommen und kann demgemäß — ähnlich wie die allerdings etwas älteren Epen der Inder — als Hülfsquelle fürs Studium des alten Mythenschatzes mit verwertet werden. Ergänzendes bieten außerdem die, freilich nur mit Vorsicht benutzbaren Pehlevî-Schriften, d. h. die (im Pehlevî-Dialekt abgefaßten) Religionsschriften aus der Sasanidenzeit, wovon namentlich drei mehr oder minder reiche Ausbeute gewähren: das Ardâ Virâf Nâmeh oder die Schilderung der Himmel- und Höllenschau des Sehers A. Virâf; der Bundeheſh (Bundahisn = „Schöpfung des Anfangs"), eine mythologische Kosmogonie und Weltkunde, in jetziger Gestalt erst aus der Zeit nach dem Sturz der Sasanidenherrschaft (651) herrührend, und das Minokhirad oder Weisheitsbuch, Aufschlüsse über die Geheimnisse der himmlischen Welt enthaltend, welche die personifizierte göttliche Weisheit spendet.

Vergleichen wir nun das in diesen Quellschriften, insbesondere den älteren, geschilderte Religionswesen mit dem vedischen, und zwar zunächst

1. hinsichtlich seiner Götterlehre. Die Hauptgottheit des Aveſta ist zweifellos dieselbe wie die der älteren Vedas. Ahura Mazdâ, der Himmels- und Lichtgott der alten Perser (neuperſ. Ormazd) entspricht wesentlich genau dem vedischen Varuna, der ja selbst nicht selten den ehrenden Beinamen Asura (= Herr, Lebendiger) führt. Nur wird Ahura Mazdâ (d. h. wörtlich: der Lebendige, Weise) in bestimmterer Weise persönlich und geistig gedacht als Varuna. Dieser letztere ist mehr nur höchste Naturpotenz, jener dagegen beides in einem: Schöpfer der ganzen sichtbaren Welt und Urheber der sittlichen Weltordnung. Nicht bloß Himmel und Erde hat Ahura Mazdâ geschaffen, er ist gleichermaßen auch „Gründer der Aſha" (= Reinheit), also Urheber und Wächter des Sittengesetzes. Von ihm singt daher sein Prophet Zarathuſtra:

Der uranfänglich durch sein eignes Licht
Der Himmelslichter Menge ausgesonnen hat,
Durch seine eigne Einsicht schaffet er
Das Wahre, das der Grund des guten Sinnes ist.
Dies lässest du gedeihen, weiser Geist,
Der du derselbe bleibest, Unvergänglicher!

Dich, den Allweisen, den Ursprünglichen,
Dacht' als den Herrn des Geistes ich wie der Natur
Mit Geistesblick hab ich dich ja erschaut
Und als des guten Sinnes Vater dich erkannt —
Als den, der Wesenheit des Wahren ist,
Als Lebensschöpfer, als lebendig Wirkenden.

Der Anklänge an die hehrsten Töne des Psalters bietet das Aveſta überhaupt noch mehrere. Und in den Pehlevî-Schriften nehmen diese Berührungen mit dem Alten Testament noch zu. Am Ende von Kap. 1 des

Bundeheſch heißt es (— ob unabhängig von 1. Moſ. 1 oder durch hebräiſche Schöpfungslehre beeinflußt, ſteht allerdings dahin):

Von Ahura Mazdâs Kreaturen in der Welt war die erſte der Himmel,
Die zweite das Waſſer,
Die dritte die Erde,
Die vierte die Pflanzen,
Die fünfte die Tiere,
Die ſechſte die Menſchen.

Aber die Übereinſtimmung mit dem bibliſchen Monotheismus iſt doch keine vollſtändige. Auch Polytheiſtiſches erſcheint dem Ahura Mazdâ-Kult vielfach zugeſellt. Mögen die Gâthas der Untergottheiten, mit welchen vereint der Himmelsgott das Weltganze beherrſcht, kaum Erwähnung thun; mag noch König Darius I. (ca. 500 v. Chr.) in einer Keilinſchrift ſcheinbar ganz monotheiſtiſch bekennen: „Ein mächtiger Gott iſt Ahura Mazdâ; er hat dieſe Erde hier unten gemacht, er hat dieſen Himmel da oben gemacht, er hat den Sterblichen gemacht“ (vgl. Spiegel, Die altperſiſchen Keilinſchriften, S. 44): eine beträchtlich große Zahl untergeordneter göttlicher Mächte lebte ſchon damals neben Ahura Mazdâ in der altperſiſchen Vorſtellungswelt. Vor allem behaupteten ſich in ihr eben jene ſechs Weltregierungsgehülfen oder Erzengel des höchſten Gottes, von welchen, laut den Vedas, auch Varuna umgeben und bedient erſcheint. Den Aditya der Inder entſprechen genau die Ameſcha Spenta (= unſterbliche Wohlthäter) der Medoperſer. Mit Ahura zuſammen, der als ihr Oberſter mitzählt, bilden ſie eine Siebenzahl, ohne ihn eine Sechszahl. Zwar lauten die ihnen beigelegten Namen (Vohu manô = gute Geſinnung; Asha vahishta = beſte Gerechtigkeit; Kshathra vairya = erwünſchte Herrſchaft; Aramaitî = Gehorſam; Haurvatât = Fülle; Ameretât = Unſterblichkeit), als wären ſie bloß Perſonifikationen abſtrakter Begriffe. Aber ſo ideal dachte ſie doch wohl nur die philoſophierende Magierweisheit, nicht das Volk. Daß auch Naturpotenzen als durch ſie repräſentiert galten, zeigt die ſchon durch die Gâthas bezeugte Auffaſſung wenigſtens der letzten fünf von ihnen als Schutzgottheiten der Elemente Feuer, Metallreich, Erdreich, Pflanzenreich, Waſſer. Und der Grieche Plutarch (De Is. et Osir. c. 47), der ſie allerdings mehr abſtrakt dachte, erblickte doch eigentliche „Götter“ in ihnen (ſie heißen bei ihm: θεὸς εὐνοίας, ἀληθείας, εὐνομίας u. ſ. f.). Noch weniger als dieſe „Amſchaspands“ kann die tief unter ihnen ſtehende Schar der Jazatas (neuperſ. Izeds), d. h. der „Verehrungswürdigen“ den Charakter eigentlicher Götterweſen verleugnen. Zu ihnen gehören einerſeits ältere ariſche Gottheiten, die unter teilweiſer Modifikation ihres urſprünglichen Weſens dem zoroaſtriſchen Syſtem eingegliedert worden — ſo der Lichtgott Mithra (bei den ſpäteren Perſern zugleich Totenrichter; ſ. unten, 4.), der Windgott Vaju, der Siegesgott Verethragna (mit dem indiſchen Gewittergott Indra nahe verwandt), der Opfergott Haoma (= Soma), u. ſ. f. —, andrerſeits jüngere, durch Perſonifikation ethiſcher Begriffe gebildete Göttergeſtalten, wie Sraoſcha, der Genius des Gehorſams, Raſchnu, der Genius der Gerechtigkeit. Die Zahl dieſer Jazatas wird verſchieden angegeben; während Plutarch in Berückſichtigung nur der vornehmſten, ihrer 21 zählt, heißt es in den

Jaſhts (6, 1): es gebe ihrer „Hunderte und Tauſende“. — Ganz ins roh Polytheiſtiſche entartet erſcheint die Aveſta-Religion hinſichtlich ihres Heroenkultus, der, was die Verehrung gewiſſer Haupthelden betrifft, in die ariſche Urzeit zurückreicht (— Jima, der erſte Menſch, erſcheint auch hier, gleich ſeinem indiſchen Aquivalent Jama, durch uralten Kult gefeiert; dazu die beiden Drachentöter Thraetaona und Kereſaspa, u. a. m.). Größer noch als die Schar göttlich verehrter Helden iſt die der Ahnengeiſter, oder Fravaſchi (neuperſ. Ferver), welche — weſentlich anders vorgeſtellt als die indiſchen Pitri (= Väter, Vorväter) — die Rolle von Schutzgeiſtern der Menſchen und Götter, ſowie zugleich von Patronen der Monatstage ſpielen.

Zur Vielgötterei geſellt ſich, als ein weiteres alterierend und trübend auf die monotheiſtiſche Grundgeſtalt der Perſerreligion einwirkendes Moment hinzu

2. der Dualismus. Dem Ahura Mazdâ oder Urquell alles Guten (daher auch Spenta Mainju, „wohlthuender Geiſt“ genannt) ſtellt die aveſtiſche Religion gegenüber ein gleichfalls mit ſchöpferiſcher Macht begabtes göttliches Weſen, den Angra Mainyu (neuperſ. Ahriman) oder „verderblichen Geiſt“. Ihn umgeben, als Gegner der Ameſcha Spenta, ſechs böſe Dämonen oder Daêvas (neuperſ. Devs), ſowie außerdem noch eine große Zahl dämoniſcher Weſen, die den wohlthätigen Wirkungen der Jazatas ſchädigend und verderbend entgegen wirken. Wie ihre Geſamtbezeichnung als Daêvas mit Devas, dem altindiſchen Namen für gute Götter, ſich deckt, ſo entſprechen auch einige ihrer Individualnamen altindiſchen Götternamen (insbeſondere findet ſich unter ihnen ein mächtiger Dämon Andra = Indra) — welche Erſcheinung auf einen frühzeitig zwiſchen den Brudervölkern der Weſt- und der Oſt-Arier eingetretenen nationalen und zugleich religiöſen Zwieſpalt hinweiſt. Die Dämonen ſind Geſchöpfe Ahrimans, Produkte einer Gegenſchöpfung, wodurch der böſe Geiſt die jahrtauſendelang von Übel und Plage frei geweſene Welt des guten Gotts zu verderben geſucht hat — in der Weiſe nämlich, daß er den guten Geiſtern böſe, den nützlichen Tieren (wie vor allen dem Rind, Hund ꝛc.) ſchädliche Raubtiere, den nährenden Pflanzen Giftpflanzen, der fruchtbringenden Erde Ödland u. ſ. f. entgegenſtellte. Auch das Menſchengeſchlecht iſt ſchon in der Zeit ſeiner Erſchaffung den verderbenden Einwirkungen des Geiſts der Bosheit erlegen. Durch die Sünde der Lüge hat der Menſchheitsſtammvater Jima (neuperſ. Dſchemſchid; vgl. den Jama der Inder), nachdem er lange Zeit als „guter Hirte“ eine glänzende und glückſelige Herrſchaft über ſein Geſchlecht ausgeübt hatte, dieſe ſeine Herrlichkeit verſcherzt. Der Schlangendämon Dahak (Azhi Dahaka) hat ihn um ſein Heil betrogen. Durch eine Kataſtrophe, in deren Verlauf Züge aus der bibliſchen Paradieſesgeſchichte und ſolche aus der Sintflutерzählung ſeltſam ineinander ſpielen (der Garten Eden und die rettende Arche erſcheinen faſt als identiſch beſchrieben; dreimal fliegt daraus ein Vogel weg, was den Verluſt von Jimas Herrlichkeit bedeutet, u. ſ. f.), iſt Jima zu Fall gekommen. Seit ſeinem Falle iſt die Macht der Dämonen über die Erdenſchöpfung in traurigem Maße gewachſen. In Menſchengeſtalt wandeln ſie umher, verbreiten als Lügengeiſter (Drudſch) allenthalben Feindſchaft und Unheil, verführen als ſchön geſtaltete Pairika

(neuperſ. Peri) die Männer und als ſchöngeſtaltete Jatu die Weiber, und erfüllen die ganze Welt mit Verunreinigung, ſo daß nur Erde (d. h. fruchtbares Ackerland), Waſſer und Feuer als reine Elemente übrig bleiben.

3. Die Ethik und das Kultusweſen des Parſismus erſcheinen von dieſer dualiſtiſchen Welt- und Lebensanſicht überall erfüllt und getragen. Sie beſtehen in der Erfüllung eines allumfaſſenden Reinigkeitsgeſetzes, welches lautet: Kämpfe im Dienſte Ahura Mazdâs wider alle Verunreinigung der Welt durch die Dämonen! Von demütigem Sündenbewußtſein und -bekenntnis weiß der Parſismus nicht viel, von Erlöſung durch Gnadenakte der Gottheit nichts — ſondern nur von einer Selbſterlöſung durch reinigendes Thun, wozu Zarathuſtra den Weg gezeigt hat. Auf die Erfüllung des göttlichen Gebots der Aſha (Reinheit) kommt alles an; die Aveſta-Religion will — anders als die altindiſche der Vedas — ihre Jünger nicht ſo ſehr zu frommem Sinn als zu ſittlicher Selbſtthätigkeit, zu thatkräftiger Tugendübung erziehen. Opfer ſpielen deshalb im Kultus der Altperſer — die ohnehin nach Herodot (I, 131) weder Götterbilder, noch Tempel noch Altäre (?) hatten — eine nur nebenſächliche Rolle. Um ſo höher werden die Gebete bei ihnen gewertet. Sie ſind in der altertümlichen, zum Teil ſchwer verſtändlichen Sprache der Gâthas abgefaßt, tragen mehr oder weniger den Charakter von magiſchen Zauberformeln und gelten als wirkſamſte Schutzwaffe gegen die Daêvas, als kräftigſte Mittel zur Erfüllung des Gebots der Reinheit. Ihr Inhalt zielt durchweg auf Gewinnung von Reinheit und Bewirkung guter Werke ab. So das beim Schlafengehen und Erwachen zu ſprechende Gebet Aſchem Vohu, welches lautet:

Reinheit iſt das beſte Gut!
Heil ihm, Heil ihm:
Nämlich dem beſten Reinen an Reinheit!

Desgleichen das berühmte Gebet Ahuna Vairja (neuperſ. Honover), das beim Beginn aller wichtigeren Geſchäfte, beim Antritt von Reiſen u. ſ. w. zu ſprechen iſt und (nach Spiegels Verdeutſchung) aus den drei Formeln beſteht:

(1) Wie es des Herrn Wille iſt, ſo (iſt er) der Gebieter aus der Reinheit.
(2) Von Vohu Mano Gaben (wird man empfangen) für die Werke,
Die man in der Welt für Mazdâ thut.
(3) Und das Reich dem Ahura (giebt man),
Wenn man dem Armen Schutz verleiht.

Ganz opferlos war übrigens der Kult der alten Perſer nicht. Nach Herodot (a. a. O.) ſchlachteten ſie „dem Zeus Opfertiere auf den höchſten Berggipfeln“ und opferten desgleichen auch der Sonne, dem Mond, den reinen Elementen Erde, Waſſer, Feuer. Eine beſonders wichtige Bedeutung kam in ihrem Kultus dem letzten dieſer Elemente zu. Nach dem Feuer (Âthar) heißen im Aveſta die Prieſter überhaupt Feuerdiener (Âthravan). Heilige Feuer, geſpeiſt nur mit reinen Brennſtoffen, brennen daheim auf dem häuslichen Herd, wie im Freien auf Feueraltären; auch tragbare Feueraltäre pflegten die Könige mit in den Krieg zu nehmen. Die Fernhaltung verunreinigender Dinge von dieſen Feuern gehörte zu den wichtigſten Religionspflichten der Perſer. An den Agnikult der Inder

erinnert hierbei manches, ebenso wie der persische Opfertrank Haoma dem Soma entspricht. Doch personifiziert das Aveſta dieſe Elemente des Opferkults nicht ganz in gleichem Grade, wie die Vedas dies thun.

4. Auch die letzten Dinge des Menſchen und der Welt erſcheinen im Parſismus ſtark dualiſtiſch beeinflußt. Man verbietet hier ſowohl das Verbrennen wie das Beerdigen der Leichen, weil weder das Feuer noch die Erde — als reine Elemente — mit Toten verunreinigt werden dürfen. Vielmehr werden die Leichen auf einſamen Türmen (Dakhmas) den Raubvögeln zum Fraße ausgeſetzt. Das Los der Seelen im Jenſeits wird dargeſtellt als bedingt durch ihr ſittliches Verhalten im Diesſeits. An der aus der Lebewelt ins Jenſeits hinüberführenden „Brücke des Sichtenden“ (Cinvato peretu, neuperſ. Cinvat) erfolgt die Entſcheidung unter Vorſitz des Totenrichters Mithra. Die Guten gehen zur ſeligen Himmelswelt ein, die Böſen fallen von der Brücke, die für ſie ſo ſchmal wird wie ein Haar, direkt in den Abgrund der Hölle hinunter. — Durch einen Entſcheidungskampf zwiſchen den Welten des Lichts und der Finſternis, worin der einſt aus Zarathuſtras Samen erſtehende „Helfer der Zukunft“ (Saoſhyant, Soſioſch) den Ahriman ſamt ſeinem dämoniſchen Anhang beſiegt, wird die ſchließliche Vernichtung der Hölle bewirkt. Die Toten erſtehen zu neuem Leben; ein die Erde in ihrem jetzigen Beſtand verzehrender Weltbrand läutert alle Schlacken des Böſen hinweg und macht ſo auch die Gottloſen, gereinigt von ihren Sünden, zur Welt der Seligen eingehen.

Die auffallend nahen Berührungen dieſer Eſchatologie des Parſismus mit derjenigen des Judentums legt die Mutmaßung nahe, daß ſie entweder aus letzterer entlehnt ſein werde, oder daß umgekehrt die jüdiſchen Vorſtellungen vom Jenſeits und den letzten Dingen (ganz oder teilweiſe) aus perſiſcher Quelle gefloſſen ſeien. Keine der beiden Annahmen dürfte in einſeitiger Weiſe durchgeführt ſich halten laſſen. Gegen die Herleitung der geſamten perſiſchen Eſchatologie aus altteſtamentlich-jüdiſcher Quelle ſpricht das Enthaltenſein ihrer Grundgedanken (insbeſondre der Totenauferſtehung, der Vernichtung der Dämonen und der Erſcheinung des Saoſhyant) ſchon in den Jaſhts, alſo einer der älteren aveſtiſchen Urkunden; desgleichen die Zeugniſſe der Griechen Herodot und Plutarch, welche das Weſentliche der perſiſchen Apokataſtaſislehre auch ſchon kennen und es deshalb verbieten, die Entſtehung der genannten Urkunden in nachexiliſch-jüdiſche Zeit oder gar erſt in die chriſtliche Urzeit herabzurücken.[1]) Umgekehrt aber geht es auch nicht an, den Jenſeits- und Auferſtehungsglauben des nachexiliſchen Judentums und des Neuen Teſtaments auf einſeitige Entlehnung aus perſiſcher Quelle zurückzuführen. Denn des Unterſcheidenden und Eigentümlichen iſt in den betreffenden Urkunden des Judentums, z. B. bei Sacharja, Daniel, im Henochbuch, der Esra-Apokalypſe ꝛc., ſowie zumal im Neuen Teſtament weit mehr enthalten als des mit jenen perſiſchen Zukunftslehren Verwandten. Und bei der Schroffheit, womit das geſetzestreue Judenvolk der letzten vorchriſtlichen Zeit jede Annäherung an die Religionsideen heidniſcher Völker mied und verbot, erſcheint es unglaubwürdig, daß mehr als höchſtens gewiſſe nebenſächliche

[1]) Wie Darmeſteter dies verſucht hat (ſ. o. die Litteratur auf S. 15).

Elemente aus persischer Dämonologie und Jenseitslehre auf dem Wege der Entlehnung zu ihm gelangt sein sollten.[1])

Vor der Religion der alten Inder behauptet die altpersische auf dem hier zuletzt berührten eschatologischen Gebiet jedenfalls manche Vorzüge; wie denn einerseits der Vergeltungsgedanke in ihr strenger sittlich normiert erscheint, andrerseits die Auffassung der gesamten Menschheitsentwicklung als abzielend auf einen schließlichen definitiven Sieg der göttlichen Mächte über die widergöttlichen dem, was die Offenbarung hierüber lehrt, unfraglich nahe steht, während die Gedanken der Inder übers Jenseits in einen viel engeren Kreis gebannt erscheinen und sich mehr nur mit dem Los der Seelen unmittelbar nach dem Tode beschäftigen. Sonst freilich hat wiederum die ältere indische Religionsbildung vor der des westarischen Brudervolks Wichtiges voraus. Der polytheistischen Beimengungen sind in ihr noch kaum so viele wahrzunehmen wie im Aveſta, wenigstens in dessen späteren Bestandteilen; die in Gebeten sich äußernde Herzensstimmung der Frommen zeigt einen kindlicheren und frischeren Charakter. Die sittlichen Motive und Grundsätze erscheinen freier von Selbstgerechtigkeit und Tugendstolz, die gesamte Welt- und Lebensansicht ist von unheimlicher Dämonenfurcht nicht in dem Maße angekränkelt und verdüstert, wie dies bei den magisch und dualistisch beeinflußten Aveſta-Gläubigen der Fall ist. Kurz, auch das altpersische Religionssystem verhält sich zu dem der Vedas als ein jüngeres Entwicklungsprodukt. Es schließt der Entartungssymptome nicht so viele in sich wie der direkt aus der Veda-Religion entwickelte Brahmanismus, aber es kann doch ebensowenig wie dieser die Einwirkung modernisierender Umbildungen im Sinne eines späteren Heidentums auf seine Kerngedanken und Grundlehren verleugnen.

---

2. Die älteren Religionssysteme der mongolischen und der hamito-semitischen Völkergruppe.

Von Professor D. O. Zöckler.

An die Betrachtung des Religionswesens der arischen Stämme des südlichen Asien reihen wir zunächst diejenige der noch über Persien und Indien hinaus gelegenen ostasiatischen Welt, deren Völker dem mongolischen Menschheitsstamme angehören.

---

[1]) Das richtige Maß einerseits in Anerkennung der Verwandtschaft zwischen persischer und jüdischer Eschatologie, andrerseits in Zurückweisung falscher Entlehnungstheorien, wie besonders auch jener Darmesteterschen, hat Erik Stave eingehalten in seiner gekrönten Preisschrift „Über den Einfluß des Parsismus auf das Judentum," Haarlem 1898 (vgl. Bew. d. Gl. 1898, S. 486). Wesentlich dieselbe Stellung zu dieser Frage nimmt v. Orelli ein (S. 273 f. 560); vgl. auch Lehmann bei Chantepie[2] II, 175.

Die Religionen Chinas und Japans.

Die Reichsreligion des **alten China**[1]) übertrifft an Alter noch die Vedas, da das Kulturleben des chinesischen Volks, und somit auch seine Religion, bis ins 3. Jahrtausend v. Chr. zurückreicht. Die urkundliche Bezeugung oder Kodifikation derselben, wie sie uns jetzt vorliegt, entstammt freilich erst dem 6., bezw. 5. Jahrhundert v. Chr. Ihr Urheber ist der weise Kongtse oder Khung-tse (latinisiert: Konfuzius, geb. 551, gest. 478 v. Chr.), der Sammler und Redaktor der fünf Kings oder kanonischen Texte chinesischer Geschichts- und Religionsweisheit. Von diesen fünf Werken entbehren das erste und das fünfte, nämlich der Ji-king (= Buch der Wechsel, eine Sammlung moralischer, politischer und pädagogischer Lehren, eingekleidet in die Form von 64 sinnbildlichen Strichfiguren, nebst Kommentar) und das Tschün-tsiau oder „Frühling- und Herbstbuch" (eine von Kongtse verfaßte Chronik des Fürstentums Lu für die Jahre 722—481 v. Chr.) jeder religiösen Bedeutung. Reicher an Aufschlüssen über das altchinesische Religionswesen ist schon Nr. 2: der Schu-king, eine Sammlung von Urkunden zur Reichs- und Regentengeschichte Altchinas, die freilich an starken Lücken und was die früheren Perioden betrifft, an arger Unzuverlässigkeit leidet. Die für religionshistorische Forschung ergiebigsten Kings sind Nr. 3: der Schi-king, eine Liedersammlung, bestehend aus 305 Gedichten teils profanen, teils religiösen Inhalts (welche Kongtse aus einer viel größeren Masse, angeblich 3000, ausgewählt haben soll), und Nr. 4: der Li-ki oder Ceremonialkodex, eine in ihrer jetzigen Redaktion aus nachconfucianischer Zeit herrührende, aber altes Material enthaltende Sammlung von Lebensregeln für gottesdienstliches, politisches und privates Verhalten. — Ergänzt werden diese kanonischen Bücher durch die vier Schu oder „Schriften der Weisen" aus der nächsten Zeit nach Kongtse, nämlich 1. das Lün-jü (Gespräche des Kongtse mit seinen Schülern über verschiedene Gegenstände enthaltend); 2. Ta-hio, die „Hohe Schule" oder „Große Lehre" von Tsang-sin, einem Confuciusschüler des 5. Jahrh. v. Chr.; 3. Tschong-jong, die „Lehre der Mitte", verfaßt von Kongtses Enkel Tse-tse um 420; 4. die Schriften des Meng-tses oder Mencius, eines angesehenen Confucianers des 4. vorchristl. Jahrh. — Zu diesen Quellschriften teils ersten, teils zweiten Ranges kommt endlich noch der Tao-te-king oder das Tugendbuch (wörtlich „Pfadbuch" des Weisen Lao-tse (geb. 604, gest. nach 550 v. Chr.), eine philosophische Morallehre, die zwar gegenüber der

---

[1]) Plath, Religion und Kultus der alten Chinesen: Abhdl. d. Münch. Akad. 1863. Happel, Die altchines. Reichsreligion, Leipzig 1882. Edkins, Religion in China, 3. ed. Lond. 1884. A. Réville, La religion Chinoise, 2 vols., Paris 1889. C. de Harlez, Les religions de la Chine, Lpz. 1791. Dietrich (evang. Missionar), Die Religionen Chinas; Allg. Miss.-Zeitschr. 1892, S. 419 ff. F. A. Junker v. Langenegg, Krypto-Monotheismus in den Religionen der Chinesen und andrer Völker, Lpz. 1892. J. M. de Groot, The religions system of China, its ancient forms, evolution and present aspect, Leiden 1892. — Vgl. Viktor v. Strauß, Essays zur allgem. Religionsgeschichte, Heidelberg 1879, S. 23 ff. Chantepie de la Saussaye, 2. A. I, 50—74; Orelli, S. 28.—87. Heigl, Die Religion und Kultur von China. 2 Bde. 1900.

altüberlieferten Reichsreligion sich sehr frei bewegt, aber doch beträchtlichen Einfluß auf die religiöse Denkweise und Praxis des Volks gewonnen hat.[1])

Die Beschaffenheit dieser Quellschriften ist eine höchst eigenartige. Keine von ihnen ist direkt oder ausschließlich religiösen Inhalts. An Parallelen zum Rigveda und Aveſta oder zu deren hieratischen Kommentaren fehlt es hier ganz und gar. Das religiös-theologische Element erscheint in diesen Sammlungen alter Chinesenweisheit zu nebensächlicher Bedeutung herabgedrückt; überall waltet derselbe vom Idealen abgekehrte, an äußeren und rein praktischen Lebensinteressen haftende Zug einseitig vor, den man noch bei Chinas heutiger Bevölkerung wahrnimmt. Dennoch lassen die Spuren einer uralten reineren Gotteserkenntnis und eines durch sie bedingten religiös-sittlichen Lebensernsts sich nicht verkennen. Für eine ursprünglich monotheistische Beschaffenheit des religiösen Bewußtseins der alten Völker legt die chinesische Litteratur in dem Maße, wie man weiter in ihre alten Urkunden zurückgreift, ein Zeugnis von zunehmender Deutlichkeit ab.

Die Verehrung des als ein höchstes Wesen vorgestellten Gottes Ti (= Herr) oder Schang-ti (= höchster Herr) oder Ti-en (auch Thian = Himmel) ist so alt wie das chinesische Volkstum überhaupt. Dieses höchste Wesen wird abstrakt überirdisch und überweltlich gedacht. Es sieht, hört und wirkt alles, ist unkörperlich, ein Wesen „ohne Laut und Geruch", aber persönlich und demgemäß voll Interesse am Leben und Verhalten der Menschen. Es waltet über der Menschheit als das Gutthun segnende und schirmende, das Böse aber bestrafende sittliche Weltordnung. In einem Liede des Schiking aus vor-confucianischer Zeit heißt es (nach v. Strauß' Verdeutschung):

Das Volk, umgeben von Gefahr,
Blickt nach dem Himmel, traumgebannt;
Doch kam, was Er bestimmt, so ist
Kein Mensch, den Er nicht überwand.
Er ist der große, höchste Herr:
Wem hat Er Haß je zugewandt?

In einem anderen, noch älteren Liede (aus dem 12. vorchristlichen Jahrh.) wird das richterliche Eingreifen des Höchsten in das Geschick des Volkes und seiner Herrscher geschildert:

Erhaben ist der höchste Herr
Und schaut herab in hehrer Macht.
Er blickte forschend auf sein Reich,
Ob Ruh den Völkern sie gebracht?
Doch diese beiden Herrscherhäuser —
Ihr Walten fand Er ungeschlacht!
Und durch die andern Länder alle,
Da sucht' Er um, da nahm Er acht,
Der höchste Herr. Als Er gefunden,
Verwarf Er, die sich groß gemacht, u. s. w.

---

[1]) Ausgaben des Schu-king, Schi-king, Li-ki und Tao-te-king in engl. Übertragung von J. Legge (London 1865. 1871. 1885. 1891). Vgl. V. v. Strauß, Schiking, das kanon. Liederbuch der Chinesen, Heidelb. 1880; auch desselben: Laotses Taoteking, ebd. 1870.

Der höchste Herr wird streng monotheistisch, ja wesentlich deistisch gedacht. Es umgeben ihn weder Hypostasen noch Engelwesen. Der chinesischen Gotteslehre fehlt jedes mythologische Element; einigen Ersatz für diesen Mangel leistet der Glaube an das Walten der Ahnengeister (kuei) und an sonstige Geistwesen, gute wie böse — worin die Chinesen mit allen übrigen Stämmen der mongolischen Rasse übereinstimmen. — Übrigens kennt die ältere religiöse Überlieferung ein persönliches Verkehren Schang-tis mit einzelnen durch Frömmigkeit und Tugend ausgezeichneten Menschen, während die spätere, abstrakt deistisch geartete Denkweise eine solche Herablassung Gottes als undenkbar verwirft. In einem Schiking-Liede aus der Anfangszeit der Tscheu-Dynastie redet Gott den Begründer dieser Dynastie, den frommen König Wên († 1134 v. Chr.), nicht weniger als dreimal unmittelbar an (zur nicht geringen Verlegenheit der späteren, platt rationalistisch denkenden Ausleger):

Der Herr, der sprach zum König Wên:
„Fern sei dir Abfall, Gegenwehr,
Und fern Gelüsten und Begehr!"
— — — — —
Der Herr, der sprach zu König Wên:
„Die lichte Tugend halt ich wert,
Die groß Getön und Färbung gern entbehrt,
Die niemals Leidenschaft noch Laune nährt,
Die, unerkannt und unverstanden,
Nur nach des Herrn Gebot verfährt!"
— — — — — —
Der Herr, der sprach zu König Wên:
„Ins Land des Feindes sollst du gehn,
Sollst deine Brüder dir gesellen,
Sollst deine Hakenleitern nehmen,
Samt Sturmgerät und Wagentürmen,
Die Mauern Tsi'hungs damit zu stürmen!"[1])

Eine gewisse Erweiterung erfuhr die Gottesidee der Chinesen in ziemlich viel späterer Zeit dadurch, daß dem Himmelsgotte Ti die Erde als Gemahlin zugesellt wurde (so im Li-ki XXIV, 11). Aber anthropomorphisch wurde dieser Ehebund zwischen den beiden Gottwesen keineswegs gedacht — so wenig wie die öfter begegnende Trias: Himmel, Erde, Mensch etwas wie eine göttliche Familie (= Vater, Mutter, Kind) oder gar eine Trinität bedeutete. Nur als drei in Beziehung zu einander stehende Daseinskreise der Gesamtwirklichkeit, nicht als göttliche Einheit werden die Himmels-, die Erd- und die Menschenwelt zusammengefaßt. Auch die Moraldoktrin des Taoteking kennt und nennt den Dreiklang nur in diesem Sinne. Nach ihr soll das vom höchsten Princip (Tao) dem Himmel und der Erde gegebene sittliche Gesetz seitens des Menschen angeeignet und erfüllt werden (v. Orelli, S. 59).

Dem abstrakt monotheistischen (oder wenn man will: henotheistischen) Charakter der chinesischen Gotteslehre entspricht es, daß ein Glaube an göttliches Heil und Erlösung von Sündenschuld dieser Religion ganz fremd ist. Es fehlt ihr jegliche Soteriologie; sie kennt nur eine Selbsterlösung

[1]) Vikt. v. Strauß, Schiking, S. 7 und 403 ff. Vgl. denselben im Bew. d. Glaubens 1880, S. 153.

des Menschen, ihre Ethik ist wesentlich nur Tugendlehre. Immerhin bietet diese Tugendlehre neben ihren kleinlich gearteten Vorschriften über das Ceremoniell bei den, teils dem Himmelsgott, teils den Naturgeistern in Sternen, Mond, Planeten, Winden, Quellen, Flüssen ꝛc., teils endlich den Ahnengeistern darzubringenden Opfern auch manches Gediegnere, besonders in dem, was sie über die Pflichten der Pietät innerhalb der „fünf socialen Verhältnisse," nämlich betreffs der Beziehungen zwischen Kindern und Eltern, Mann und Weib, Geschwistern, Freunden, und Unterthanen und Obrigkeit vorschreibt. Auf diesem Gebiete fehlt es nicht an Anklängen an das Beste im Psalter oder in den Salomonischen Sprüchen. So in jenen an Ps. 133 erinnernden Schiking-Versen (II, 1, 4; bei Strauß, S. 259):

Sind Weib und Kinder hold verbunden,
Das ist wie Harf und Lautenklang;
Und werden Brüder eins erfunden,
Giebt's Freud und Eintracht lebenslang.
Mach eins die deines Hauses sind,
So hast du Freud an Weib und Kind.
Dem trachte nach, drauf sei gesinnt:
Wirst sehn, daß also sich's befindt.

Einen mehr spekulativen, mystisch-theosophisch vertieften Charakter trägt die Ethik Laotses im Taoteking. Der überschwengliche Ton, in welchem darin das Tao, d. h. das höchste ethische Princip oder Gesetz, der „Weg" (Weg der Wahrheit) schlechtweg, gepriesen wird, kann zu ernster Tugendübung anfeuern; jedenfalls wirkt er weniger religiös erhebend oder erleuchtend als sittlich begeisternd. Denn von der Gottheit wird dieses Tao bestimmt unterschieden, als ein Höheres denn sie. „Ich weiß nicht, wes Sohn Tao ist; es scheint vor Gott (Ti) dageweſen zu sein" (Kap. 4). „Alle Dinge unter dem Himmel sind entsprungen aus Tao als dem Seienden, und dieses seiende Tao selber ist hervorgegangen aus dem Nichtseienden" (Kap. 40). „Der Mensch empfängt sein Gesetz von der Erde, die Erde das ihrige vom Himmel, der Himmel das seinige vom Tao, Tao aber ist sich selbst Gesetz" (Kap. 25). Es ist eine irrige Annahme, daß in diesen und ähnlichen Sätzen ein erhabener Monotheismus, reiner und der biblischen Offenbarung näherstehend als irgend eins der älteren außerbiblischen Systeme, seinen Ausdruck finde. Nur als schwindelhaft kühne pantheistische Mystik, nicht als das Zeugnis klaren und lebendigen Gottesglaubens hat diese Laotsesche Weisheit zu gelten. „Das Tao ist eine Abstraktion, welche sich über die Vorstellung eines persönlichen Gottes erheben will, damit aber die lebendige Energie des wahren Gottes preisgiebt" (so richtig v. Orelli, S. 62 — gegenüber der idealisierenden Überschätzung der Tao-Spekulation bei v. Strauß u. aa.). Der Einfluß dieser Lehre auf die nachfolgende Entwicklung des chinesischen Geisteslebens ist ein nur geringer und nicht gerade ein sie fördernder gewesen. „Das Erbleichen der Gottheit, welches die chinesische Religionsentwicklung zeigt, vermochte Laotse durch seine theosophischen Spekulationen nicht nur nicht aufzuhalten, sondern er hat es auch seinerseits befördert" (v. Orelli, ebd.). Viel durchgreifender und nachhaltiger als er hat sein nicht mystisch-theosophisch, sondern weltförmig vernünftig gerichteter Schüler Kongtse auf die

Denkweise und Lebensrichtung des Volks, namentlich der gebildeteren Kreise desselben, eingewirkt. Dies freilich nicht so, daß er dieselben zur ernsteren und wärmeren Religiosität der älteren Zeiten zurückführte, sondern so, daß er neben rüstigem Streben nach bürgerlicher Gerechtigkeit ein kühles, ja skeptisches Verhalten gegenüber den älteren Glaubensvorstellungen und religiösen Bräuchen empfahl und durch sein Beispiel begünstigte.

Es sind namentlich die Beziehungen zum Jenseits und zum künftigen Leben, betreffs deren dieser Sittenreformator (nicht etwa religiöse Reformator oder gar Religionsstifter) mehr auflösend und erschütternd, als befestigend oder vertiefend auf die alten Überlieferungen seines Volks eingewirkt hat. Vom Überirdischen und Mystischen hält seine praktisch kluge Lehrweise sich möglichst fern, nur auf pietätsvollen Sinn und gewissenhafte Erfüllung der Lebenspflichten im Diesseits — am meisten der oben erwähnten fünferlei socialen Pflichten — dringt sie. Kongtse redet in seinen Sprüchen und Traktaten nur höchst selten von Gott (Schang-ti). Den „Himmel" nennt er des öfteren, aber er faßt ihn kaum als persönliches Wesen, eher als den Inbegriff der höheren sittlichen Ordnungen, welchen es nachzuleben gelte. Betreffs der Pflicht des Gebets legt er in einem jener Gespräche mit seinen Schülern, die das Lün-jü erzählt (VII, 34), sogar das Geständnis ab: „Daß ich gebetet habe, ist schon lange her!" Wißbegieriges Fragen eines der Schüler nach dem Zustand der Abgeschiedenen nach dem Tode wird von ihm mit Antworten beschieden wie: „Solange du das Leben nicht kennst, wie kannst du über den Tod etwas wissen?" oder: „Fahre fort, deinen Ahnen die schuldigen Ehren zu erweisen, und handle so, als hättest du sie zu Zeugen aller deiner Handlungen; aber suche nicht mehr darüber zu erfahren!" Oder es wird gar der Rat erteilt: „Ehret die Geister mit frommem Sinn, und haltet euch fern von ihnen!" — Den schon in vorconfucianischer Zeit mehrfach im Volke laut gewordenen Zweifeln daran, ob wirklich ein Fortleben der Ahnen stattfinde, ist der Reformator jedenfalls nicht sehr ernstlich entgegengetreten. Denn in seiner Schule blieb das Fortleben nach dem Tode stets eher ein mehr oder minder skeptisch behandeltes Problem, als eine bestimmt bejahte Thatsache. Eine Vergeltung des Bösen und Guten wird — im Anschluß an seine eigne Lehrweise — gelehrt und geglaubt, jedoch ohne bestimmte Beziehung aufs Jenseits. Der vielgelesene Traktat „Von den Handlungen und ihrer Vergeltung" (aus dem 15. Jahrh. n. Chr.) tritt für die Theorie einer nicht sowohl dem sittlich oder unsittlich handelnden Subjekt selbst als vielmehr seiner Nachkommenschaft widerfahrenden Vergeltung ein, ohne übrigens das Belohntwerden in einem seligen Jenseits ganz zu leugnen. Er kennt zwar keine jenseitigen Strafen fürs Böse, aber immerhin doch jenseitige Belohnungen. Wer 300 gute Werke vollbringt, wird nach ihm ein „Unsterblicher der Erde", wer ihrer 1300 vollbringt, wird ein „Unsterblicher des Himmels." Für das verübte Böse wird nach ihm der Mensch mit Verkürzung seines irdischen Lebens, bezw. mit Heimsuchung seiner Kinder bestraft.[1])

[1]) Stanisl. Julien, Le livre des récompenses et des peines, Lond. 1835; J. Legge in Bd. 40 der Sacred Books of the East. Vgl. v. Orelli, S. 55.

Kongtses flach rationalistische und utilitaristische Geistesrichtung kann nicht allein verantwortlich gemacht werden für die traurigen religiös-sittlichen Zustände des heutigen Chinesentums, aber sie hat zu deren Herbeiführung doch Wichtiges beigetragen. Der kühle Indifferentismus und Opportunismus, kraft dessen ein Bürger des himmlischen Reichs der Mitte gegenwärtig dreierlei Religionsbekenntnisse in seiner Person zu vereinigen vermag, also Confucianer, Tao-Gläubiger und Buddhist zumal sein kann — was bei Tausenden, ja Millionen der heutigen Chinesen thatsächlich der Fall ist[1]) — führt sich auf die confucianische Sittenlehre als ihre hauptsächliche Grundlage zurück und wird so lange in Geltung bleiben, bis endlich das hellere und höhere Licht der Offenbarung Gottes in Christo auch dort gesiegt haben wird.

Die alte Volksreligion der **Japaner**, der Shinto-Glaube, kann gegenüber den Einwirkungen der noch älteren religiösen Traditionen des nahen China schwerlich Ansprüche auf Selbständigkeit und Originalität erheben.[2]) Von den Quellen für das Studium dieses Religionswesens rührt keine aus vorchristlicher, ja selbst nur aus vormittelalterlicher Zeit her. Die beiden dafür zu befragenden Geschichtswerke: das Ko-ji-ki (d. h. „Notizen alter Begebenheiten") und das Nihongi (Chronik von Japan) sind zwischen 710 und 720 unsrer Zeitrechnung verfaßt; der religiöse Ceremonialcodex Yankishiki ist noch um volle 200 Jahre jünger. Es ist eine durch Einwirkung späterer, vom chinesischen Festland her eingewanderter Traditionen aufs stärkste umgestaltete, ursprünglich henotheistische, jetzt aber entschieden polytheistische oder polydämonistische Welt- und Lebensansicht, die uns aus diesen Quellen sowie aus dem heutigen Volksleben des Inselreichs entgegen tritt. Jene einfachere Urform, bestehend im Glauben an einen höchsten Gott, der über eine mäßig große Zahl untergeordneter Naturgottheiten gebietet und je nach dem Verhalten der Menschen deren Los im Jenseits gestaltet, erscheint bei den Urbewohnern des Landes, den Aino, noch mehr oder weniger unverfälscht erhalten. Dagegen hat bei der jetzt herrschenden mongolischen Rasse der einstige, monotheistisch geartete Himmelskult eine starke Überwucherung durch dämonistische Vorstellungen und Bräuche im Sinne eines phantastischen Ahnen- und Heroenkultus erfahren. Shin-to (= Geisterweg) ist der chinesische, Kami-no-mitsi (= Pfad der Gottheit) der japanische Name für diese Religionsweisheit, in welcher die einfacheren, bei göttlicher Verehrung des Himmels, der Sonne

---

[1]) S. besonders Dietrich a. a. O., der das gleichmäßige Verbreitetsein der drei Systeme des Yükau (= Confucianismus), des Sikkau (= Buddhismus) und des Tokau (= Taoismus) durch ganz China und die staatlich approbierte Geltung eines jeden derselben nachweist: „Wie diese drei Systeme vermengt sind, so ist überhaupt der Begriff eines Chinesen von Religion ein Sammelsurium unklarer und verworrener Ideen. Er ist Confucianer sowohl als Buddhist als Taoist, im Grunde aber keins von dem allen."

[2]) Reed, Japan; its history, traditions and religions, 2 vols. Lond. 1880. Steger und Wagner, Das alte und das neue Japan. Leipz. 1874 (S. 120—133). Griffis, Japan in history, folklore and art, Boston 1892. H. Dalton, Auf Missionspfaden in Japan. Bremen 1895. (S. 35 ff.; 349 ff.). Vgl. Buckley bei Chantepie, Religionsgesch I, 78—87; Lamers Wetensch. v. d. Godsdienst I, 200—219; v. Orelli, 102—106.

und einiger weniger Naturpotenzen stehenbleibende Religiosität der Urzeit mythologisch überkleidet und zu einem System geschmackloser Sagen ohne tieferen theologischen oder ethischen Gehalt fortgebildet erscheint. Auf dem Gebiete der Sittenlehre tritt die Forderung der Erfüllung von fünf Regeln oder Geboten besonders hervor. Dieselben lauten auf 1. Bewahrung des reinen Feuers, 2. Meidung von Verunreinigung (durch Berührung mit Leichen oder mit Blut, sowie durch den Genuß des Fleisches von Haustieren), 3. und 4. Teilnahme an gewissen Festfeiern zu Ehren der niederen Geister (Ahnen) sowie der höheren (Götter); 5. regelmäßige Wallfahrten zu den Nationalheiligtümern, besonders zum großen Tempel der Sonnengöttin zu Ise. — Der eigentlich religiöse Gehalt von dem allen ist ein höchst dürftiger. Buddhistische Sitten (deren Eindringen von Korea her seit etwa 550 n. Chr. stattfand) haben auf die breitere Volksmasse, confucianische Doktrin (deren Einbürgerung bereits bald nach 200 n. Chr. begann) hat auf die Welt der Gebildeten nach und nach starken Einfluß gewonnen. Auf Einwirkung von ersterer Seite her führt sich unter anderm die Vorliebe des Volks für jene Wallfahrten zurück, desgleichen das früher wenigstens — bis zu den eingreifenden staatlichen Reformen der letzten Jahrzehnte — seitens der buddhistischen Priester und Mönche behauptete hohe Ansehen. Vom Einflusse Kongtses schreibt sich der mehr oder weniger indifferentistische, von diesseitigen Lebensinteressen einseitig beherrschte Geist der gebildeteren Japaner der Gegenwart her. Auch bei ihnen ist das Phänomen des äußerlichen Haltens am religiösen Ceremoniell trotz gänzlicher Verödung des religiösen Bewußtseins aufs weiteste verbreitet. Die drei Kulte, deren gleichzeitiger Betrieb durch je ein religiöses Subjekt bei ihnen häufig genug stattfindet, sind Schintoismus, Buddhismus und Confucianismus. Von dem mehr mystisch-theosophisch geartetem Taoismus ist ihr überwiegend aufs Materielle gerichtetes Geistesleben wesentlich unberührt geblieben.

Das babylonisch-assyrische Religionswesen.[1])

Noch höheren Alters als die auf die Anfänge von Chinas Religion und Staatswesen bezüglichen Nachrichten ist, was auf Grund der Keilschrift-

[1]) G. Smiths Chaldäische Genesis, bearb. von Frdr. Delitzsch. Leipz. 1876. E. Schrader, Die Keilschriften und das Alte Testament. 2. Aufl. Berlin 1883. Desselben Keilinschriftliche Bibliothek. 1889 ff. Heinr. Zimmern, Babylonische Bußpsalmen. Leipzig 1885. Paul Haupt, Das babyl. Nimrod-Epos. Leipzig 1884—91. A. H. Sayce, The religion of the ancient Babylonians. London 1887. P. Jensen, Kosmologie der Babylonier. Straßburg 1890. Alfr. Jeremias, Izdubar-Nimrod. Leipzig 1891. Derſ., Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode. Ebd. 1897. F. Kaulen, Assyrien und Babylonien nach den neuesten Entdeckungen. 5. Aufl. Freiburg 1899 (besonders S. 154 ff.). Morris Jastrow, The religion of Babylonia and Assyria, Boston 1899 (Handbooks of the Hist. of Religion). L. W. King, Babylonian Mythology and Religion. London 1899. W. St. C. Boscawen, La Bible et les monuments. Traduit de l'Anglais par Cl. de Faye. Paris 1900.

Vgl. die Lehrbb. der Religionsgeschichte von Chantepie de la Saussaye,[2] I, 163—220; v. Orelli, 164—226; Lamers I, 328—368.

forschung des letzten halben Jahrhunderts über die religiöse Litteratur und Kultur der **Euphratvölker** zu unserer Kenntnis gelangt ist. Wenn bis vor kurzem Ägypten als dasjenige alte Kulturvolk galt, dessen Geschichtsdenkmäler bis in die fernste Vorzeit hinaufreichten, so hat nunmehr Babylonien in dieser Hinsicht ihm den Rang streitig zu machen begonnen. Bis 4000 v. Chr., dem ungefähren Anfangspunkt der wohlbeglaubigten Geschichte des Pharaonenreichs, weisen auch Babyloniens Monumente, soweit sie zuverlässig entziffert sind, zurück. Über den Versuch eines Teils der babylonistischen Forscher (namentlich Hilprechts in Philadelphia, auch Hommels in München, ꝛc.), die Anfänge des Kulturlebens am unteren Euphrat noch um etliche Jahrtausende höher hinauf zu datieren, sind die Akten zur Zeit noch nicht geschlossen.[1]) Behielte diese Auffassung recht, so hätte die Kulturentwicklung des Nilreichs entschieden als die jüngere zu gelten, und auch die Annahme eines Entstammtseins derselben von der älteren babylonischen könnte dann in Frage kommen. Daß freilich eine solche Zurückführung des ägyptischen Altertums auf eine angeblich viel ältere babylonische Grundlage, soweit es sich um die beiderseitige Götterwelt und Kultussitte handelt, wenig naheliegend erscheint, ja eigentlich starken Unwahrscheinlichkeiten unterliegt, wird aus der unten folgenden Darstellung des altägyptischen Religionswesens zur Genüge erhellen. Für jetzt haben wir dasjenige der Euphratvölker kennen zu lernen, auf Grund des zwar teilweise noch lückenhaften und unvollständig entzifferten, aber im ganzen doch sehr reichhaltigen Urkundenmaterials, das die Keilschriftforschung aus den Trümmerstätten Babylons, Ninives und anderer uralter Herde des euphratensischen Kulturlebens zu Tage gefördert hat.

Diese keilinschriftlichen Urkunden bieten — soweit sie nicht profanhistorischen (auf die babylonisch-assyrische Königsgeschichte bezüglichen) oder auch astronomisch-astrologischen, juristisch-socialen oder sonstigen Inhalts sind — wertvolle Aufschlüsse über die Mythologie und das Kultuswesen der alten Euphratvölker, wodurch die minder vollständigen Nachrichten hierüber bei griechischen Klassikern, wie besonders Herodot (in B. I seiner Geschichte) Berosos, Abydenos, Alexander Polyhistor, in wichtiger Weise erläutert und ergänzt worden. Die umfänglichste und bedeutendste dieser griechischen Quellschriften war die „Babylonische Geschichte" des Beluspriesters Berosos (um 300 v. Chr.). Was ihre in mehr oder minder umfänglichen Fragmenten (besonders bei Eusebius und Synkellus) erhaltene Darstellung an Nachrichten über die alten Götter- und Heldensagen des babylonischen Volkes darbietet, ist durch die seit den vierziger Jahren des

[1]) Hilprecht (Babylonian Expedition of the Univ. of Pennsylvania, I, 2, 1895) hat auf Grund seiner Ausgrabungen bei Niffer (dem alten Nippur) die historisch gesicherte Reihe babylonischer Urkönige bis über 4500 hinaus, ja bis ins 6. vorchr. Jahrtausend zu erstrecken versucht (vgl. Beweis d. Glaub. 1896, S. 325 ff.). F. Hommel (in der Neuen kirchl. Ztschr. 1896, S. 571), L. Henning (im „Globus", Bd. 78, Nr. 1), u. aa. — wie es scheint auch Kaulen a. a. O., S. 211 ff. — haben ihm zugestimmt. Aber von andrer Seite werden diese kühnen Annahmen bezweifelt; so von C. F. Lehmann, Zwei Hauptprobleme altorientalischer Chronologie, Leipzig 1898, von Ed. Meyer (Lit. Centralbl. 1899, Nr. 4), auch von Jastrow l. c., S. 35. 46 u. ö. Der letztere bleibt bei 4000 v. Chr. als Anfangspunkt stehen.

letzten Jahrhunderts mit wachsendem Erfolge betriebenen Ausgrabungen der Assyriologen mit zahlreichen dankenswerten Parallelen (teils in babylonischer Sprache, teils in einem noch älteren, vielleicht nicht zur semitischen Sprachfamilie gehörigen Idiom, der akkado-sumerischen Sprache) bereichert worden. Die interessantesten dieser Keilschrifttexte religiösen Inhalts gehören zu der durch Layard (1845—50 im Kujjundschik, einem Teil der assyrischen Residenz Ninive) ausgegrabenen Sammlung keilinschriftlicher Tafeln, die man als die „Bibliothek Asurbanipals" (= Sardanapals) bezeichnet. Namentlich die beiden episch-mythologischen Dichtungen der alten Babylonier: das zwölfteilige Gilgames-Epos (vielleicht = Nimrod Epos, vgl. unten) mit seiner berühmten Sintflut-Erzählung, und das wohl kürzere und nur sehr trümmerhaft erhaltene Schöpfungs-Epos, sind aus den Resten dieser Sardanapalschen Bibliothek zu Tage gefördert worden. Andere wichtige Schriftstücke, bestehend in Gebeten und Bußliedern, in Zauberspruchen, Beschwörungsformeln und dergleichen, sind teils als Bestandteile eben dieser reichen Sammlung, teils aus anderen Fundorten ans Licht gezogen worden.

Manches in diesen Quellen ergiebt Berührungen mit der religiösen Überlieferung der alten Hebräer, welchen ja das Volk der Babylonier auch sprachverwandtschaftlich unmittelbar nahe stand. Aber die gemeinsamen Grundlagen — hervortretend besonders in den Überlieferungen über die Weltschöpfung, das Paradies, die große Flut, sowie in jenen Bußliedern und Gebeten — erscheinen durch heidnisch-polytheistische Einwirkung stark verdunkelt und verschüttet. Und zwar tritt dies schon in der frühesten oder altbabylonischen (bis ins 4. vorchristliche Jahrtausend zurückreichenden) Entwicklungsperiode der Mythologie des Euphratvolks hervor; stärker dann noch während der zweiten oder assyrischen Periode (von Tiglatpilesar I. ca. 1100, bis zum Fall Ninives 602 v. Chr.), wo verschiedene Traditionen eines dem semitischen Volkstum fremden Heidentums die älteren babylonischen Religionselemente vorübergehend zurückdrängten — bis schließlich die nur kurz währende neubabylonische Epoche (606—588) das Vorwalten des semitischen Grundtypus wieder herstellte. Ein großes Gewicht ist übrigens den durch diese drei Epochen nach einander herbeigeführten Veränderungen im Pantheon des Euphratreiches nicht beizulegen.[1]) In Bezug auf die Zahl der als göttlich verehrten Wesen zeigt die gesamte Entwicklung, von den vor-abrahamischen Zeiten an bis zum Beginn der Perserherrschaft, nur unwesentliche Schwankungen; wie denn namentlich die Gründung des Assyrerreiches eher in etwas beschränkend und reduzierend als (wie man dies vielleicht erwarten sollte) erweiternd auf den numerischen Bestand der Götterwelt eingewirkt hat. Assyriens Religion bildet zu derjenigen Babyloniens keinen Gegensatz, sondern sie ist nur eine durch einen Dynastienwechsel bedingte Entwicklungsphase derselben. Assur und Babel verhalten sich überhaupt nur wie zwei Stämme eines und desselben Volks zu einander — etwa wie in dem östlichen Nachbarreiche Medien und Persien,

[1]) Jastrow a. a. O. (S. 51—244) hat seine Übersicht über die Götterlehre Babyloniens nach der hier angegebenen Epochenfolge gegliedert. Doch läßt dagegen, daß dieselbe etwa eine durch den geschichtlichen Gang unbedingt gebotene sei, sich manches einwenden.

oder wie bei den Hebräern Israel und Juda. — Auch in Bezug auf die bei einem Teil der babylonistischen Gelehrten beliebt gewesene und immer noch von manchen gehegte Annahme, daß in die früheste Religionsentwicklung des Euphratvolks ein beträchtliches Quantum nicht-semitischer Elemente, repräsentiert durch die akkado-sumerische Volksschicht und etwa turanischen Ursprungs, hinein gespielt habe, gilt es vorsichtige Zurückhaltung zu üben. Dies umsomehr, da es überhaupt streitig ist, ob nicht das vermeinte akkado-sumerische Idiom nur auf eine graphische Verschiedenheit von Altbabyloniens Schrift und Sprache hinausläuft, so daß also das Euphratvolk als ein von Anfang an einheitliches und zwar semitisches zu gelten hätte (nach der Theorie Halévys, der vorübergehend auch Frdr. Delitzsch zustimmte und zu deren Anhängern gegenwärtig unter andern Jeremias, Thureau-Dangin und der Nordamerikaner M. Jastrow gehören). — Auf unsere nachfolgende Darstellung der Grundzüge des babylonisch-assyrischen Religionswesens braucht der zur Zeit noch unentschiedene Stand dieser Kontroverse keinen Einfluß zu üben. Wir beginnen den zu gebenden Überblick, indem wir des näheren betrachten

1. die Götterlehre.

Sie stellt einen durch mehrere Jahrtausende sich erstreckenden Entwicklungsgang dar, der mit einer schlicht monotheistischen (oder henotheistischen) Weise der Gottesverehrung, bestehend in Anbetung des Himmelsgottes Anu, anhebt (vgl. den Schangti der Chinesen, den Varuna der Inder ꝛc.), dann zunächst zwei weitere Naturgottheiten: den Erdgott Bel und den Gott des Oceans Ea (= Oannes der Griechen) mit jenem Urgott zu einer Trias — vergleichbar dem althelleniſchen Brüderkleeblatt Zeus, Hades, Poseidon — zusammenfaßt, und hierauf weitere Bereicherungen des Pantheons, bis zu einer ungefähren Zwölfzahl angesehener Hauptgottheiten, eintreten läßt. Der Zwölfzahl scheint als ältere Vorstufe eine Siebenzahl neu gebildeter Götter vorhergegangen zu sein. Dieselbe umfaßt den Mondgott Sin, den Sonnengott Samas, den Gott des Planeten Jupiter Marduk (hebr. Merodach) sowie die vier weiteren Planetengötter Nabu, hebr. Nebo (= Merkur), Nergal (= Mars), Adar (= Saturn) und Istar, hebr. Astaroth (= Venus). Sie drückt also insofern astronomische Beziehungen aus, scheint jedoch ursprünglich nicht aus diesen erwachsen zu sein, sondern aus den Lokalkulten von Stadt- oder Stammesgöttern, die nach und nach zu einer Gruppe zusammentraten. Denn der Mondgott Sin wurde in der alten Stadt Ur (vgl. 1. Mos. 11, 28) hauptsächlich verehrt (weshalb er sumerisch „Uruki" heißt und in einem alten Hymnus als „Vater, Uruki, Herr, erzeugender Gott, Fürst der Götter" u. s. f. angerufen wird); desgleichen betrieben den Kultus des Sonnengotts Samas (der auch als „Richter Himmels und der Erde" gefeiert wird) hauptsächlich die Städte Larsa und Sippar; ferner den des Marduk die spätere Reichshauptstadt Babylon (Babilu), den des Nebu oder Merkur (des Gottes der Redegabe auch nach babylonischer Auffassung) die südliche Nachbarstadt Babels Borsippa, den des Kriegsgottes Nergal Babels nördliche Nachbarstadt Kuta, den des Adar (sumerisch Ninip) das

östlich von Babel, zwischen Euphrat und Tigris gelegene Nippur, endlich den der Liebesgöttin Istar (altbabylonisch: Nana) die weiter südwärts gelegene alte Euphratstadt Uruk oder Erech (vgl. 1. Mos. 10, 10). — Auch auf der Bildung der späteren Gruppe von „zwölf Gebietern der Götter" (Diodor II, 30) dürften, neben der astronomischen Bezugnahme auf die 12 Bilder des Tierkreises, lokale Stammesüberlieferungen eingewirkt haben. Hergestellt wurde diese Zwölfzahl, indem der uralten Trias Anu, Bel, Ea zunächst eine zweite Trias, bestehend aus Sin, Samas und Bin (auch Ramman, hebr. Rimmon, einem Sturm- und Wettergott), angereiht und den übrigen noch eine weitere weibliche Gottheit (Doppelgängerin der Istar) in der Person der Gattin Bels Beltis oder Bilit (Mylitta bei den Griechen) zugesellt wurde. Als eine fest abgeschlossene, stets in der gleichen Weise und Reihenfolge gezählte Göttergruppe ähnlich den Olympiern der Hellenen darf man diese babylonische Dodekas sich nicht denken. Denn auch manche außerhalb ihrer stehende Göttergestalten erlangten — sei es zeitweilig, sei es andauernd — ein hohes Ansehen. So wenigstens während jener assyrischen Periode (vom 11. bis zum 7. Jahrh. v. Chr.) der Hauptgott Ninives Ashur, gegenannt „Großer Herr" oder „König der Götter" und ausgestattet mit manchen Zügen, die an den Ahura der Medoperser oder den indischen Varuna erinnern können. So gleichfalls seit der assyrischen Zeit der Feuergott Nusku (hebr. Nisroch, siehe 2. Kön. 19, 37), welcher den Planetengott Nebo mehr oder weniger verdrängt zu haben scheint; so Istars jugendlicher Geliebter Dumuzi (hebr. Thammuz, Eph. 8, 14); so noch einige weibliche Gottheiten wie Anunit, die Gattin des Sonnengotts Samas, Gula, die Gemahlin Adars, Aruru, die bei der Menschenerschaffung (s. u.) mit Marduk zusammenwirkende Göttin; auch Allatu, die Königin des Totenreichs (wohl = Alilat der alten Araber), welche — nach einem erst jüngst durch den Fund der Tell-el-Amarna-Tafeln (1888) bekannt gewordenen alten Mythus[1]) — von dem in die Unterwelt eindringenden Kriegsgott Nergal besiegt und zu seiner Gattin gemacht wird.

2. Kosmologie und menschliche Urgeschichte.

Sowohl die Weltschöpfungslehre der Babylonier, wie ihre das Eingreifen der Gottheit in die Urgeschichte des Menschengeschlechts betreffenden Überlieferungen tragen stark polytheistischen Charakter. Es erscheint darin überall eine Vielheit göttlicher Mächte in Aktivität, und zwar mehrfach so, daß gerade untergeordnete und wenig bedeutende Figuren in dem theogonischen Prozeß sich stark vordrängen — woraus ein verhältnismäßig später Ursprung der betreffenden Sagen sich ergiebt.

In den aus der Sardanapalschen Bibliothek ans Licht gezogenen Bruchstücken des babylonischen Schöpfungsepos — von dessen ursprünglich wohl sieben Tafeln (nicht gerade genauen Parallelen zu den Tagewerken des biblischen Hexaëmeron) hauptsächlich der erste und die vierte

[1]) S. Jastrow, S. 584 f. (auch die daselbst citierten P. Jensen und H. Winckler).

in einigermaßen ausgiebigen Berichten erhalten sind — erzählt der Eingang von Tafel I den Uranfang der Welt folgendermaßen (nach Kaulen, S. 188):

Zu jener Zeit ward der Himmel oben noch nicht genannt,
Die Erde hatte noch keinen Namen;
Denn ein leerer Abgrund öffnete sich, das war ihr Ursprung.
Das Chaos des Meeres war Mutter des Alls:
Die Wasser flossen zusammen in eins.
Kein Kornfeld ward geerntet, keine Weide war aufgesprossen.
Zu jener Zeit waren die Götter nicht, noch keiner von ihnen;
Mit Namen wurden sie nicht genannt, noch kein Geschick hatten sie bestimmt.
Und es wurden erzeugt die Götter:
Gott Lachmu, Göttin Lachamu entstanden zuerst,
Bis daß sich mehrete [ihre Zahl];
Ansar und Kisar [das obere und das untere Firmament] wurden geschaffen.
Lange Tage verstrichen, ausgedehnte Zeiträume, bis
Die Götter Anu [Bel und Ea entstanden];
Ansar und Kisar gaben ihnen das Dasein.

Auf Tafel IV wird der siegreiche Kampf geschildert, wodurch das als Drache dargestellte Chaos, das Ungeheuer Tiâmat (= t'hôm, 1. Mos. 1, 2), von dem Lichtgott Marduk umgebracht wird. Über das Ausziehen Marduks — des Hauptgottes von Babylon, der seit Gründung des altbabylonischen Reiches durch König Hammurabi (= Amraphel, Abrahams Zeitgenosse, 1. Mos. 14, 1) an der Spitze des babylonischen Pantheons stehend erscheint — in diesen Kampf wird da berichtet (Kaulen, S. 189, nach Sayce):

Die Götter nahten sich voll Freude dem Marduk,
Überwiesen ihm Scepter, Thron und Herrschaft.
„Geh," sagten sie, „mache dem Leben Tiâmats ein Ende,
Daß die Winde ihr Blut verwehen!"
Dann vernahmen die Götter den Spruch Eas:
„Ein Weg des Friedens und des Gehorsams ist die Straße, die ich ihn sende."
Bereit war der Bogen, er nahm ihn als Waffe;
Er ließ die Keule sausen, er band sie fest
Und schwang die heilige Waffe, die er in die Rechte genommen.
Den Bogen und Köcher hängte er an die Seite,
Den Blitzstrahl legte er vor sich zurecht,
Zu Adlersschnelligkeit raffte er seine Glieder auf.
Auch machte er eine Schlinge, den Meerdrachen zu fangen, u. s. w.

Von den letzten Tafeln, welche gleich der Erschaffung der Tiere wohl auch die des Menschen berichteten, sind nur dürftige Reste erhalten. Doch greift ein neuerdings entdeckter, etwas kürzerer Schöpfungsbericht, worin gleichfalls dem Gotte Marduk die Hauptrolle zugeteilt erscheint, hier ergänzend ein. Von Marduk und seiner Gefährtin, der Göttin Aruru, heißt es daselbst:

„Die Göttin Aruru schuf, zusammen mit ihm, das Gewächs des Menschen" —

und zwar erfolgt diese Bildung des „Gewächses" des Menschen, d. h. des Menschheitsstammvaters, — wie es in überraschendem Einklang mit 1. Mos. 2, 7 heißt — „aus einem Erdenkloß."[1])

[1]) S. Jastrow, S. 448. Über das durch Pinches (im Journal of the Royal Asiatic Society, 1891) zuerst veröffentlichte kleinere Schöpfungsepos und dessen

Dieselben charakteristischen Züge: einerseits merkwürdig genaues Zusammenstimmen mit manchen Details der biblischen Parallelen, andrerseits Überwuchertsein des Kerns der erzählten Thatsachen mit polytheistischer Mythendichtung, zeigt die babylonische Flutsage, wie sie uns im vorletzten Abschnitt (Tafel XI) des zwölfteiligen Gilgames-Epos überliefert vorliegt. Dem Helden dieser großartigen Dichtung — einer interessanten Parallele zum griechischen Heraklesmythus, hinter deren Hauptperson, dem gewaltigen Heros Gilgames (oder, wie man früher den Namen las: Izdubar) sich vielleicht der biblische Nimrod 1. Mos. 10, 8—10 verbirgt — wird von dem weisen Patriarchen Sitnapistim (oder nach andrer Lesart: Parnapistim), welchen er im Lande der Schatten aufgesucht hat, um durch seine Heilkunst Befreiung von einer tödlichen Krankheit zu erlangen, die Geschichte der großen Flut erzählt. Aus dieser ist er, der weise Sitnapistim (= Xisuthros bei Berosos, = Noah der Bibel) samt den Seinen, nach siebentägigem Umhertreiben seines Fahrzeugs auf den wilden Gewässern, errettet worden. An 1. Mos. 6—9 bietet die Erzählung viele Anklänge. Es fehlt ihr weder der Schiffsbau gemäß göttlicher Weisung und Anweisung, noch das Entsenden dreier Versuchsvögel während des Fallens der Gewässer, noch das schließliche Dankopfer der Geretteten. Aber den Hintergrund des Ereignisses bildet das unruhige Treiben einer vielköpfigen Götterschar, die sogar unter sich uneinig und entzweit erscheint. Nachdem von Anu, Bel und Adar der Beschluß, eine allvertilgende Flut zu verhängen, gefaßt worden, belehrt Gott Ea seinen Schützling Sitnapistim über die ihm drohende Gefahr und über die Mittel zur Rettung. Ramman, Nebo, Serru und noch einige gewaltthätige Naturgötter erscheinen an der Herbeiführung des Sturmwetters und der verheerenden Flut besonders beteiligt, während die Lebensmutter Istar bitterlich klagt über den Untergang ihrer Kinder. Als der gerettete Patriarch sein Dankopfer angezündet hat, genießt den Duft desselben inmitten der übrigen Götter auch Istar mit lebhafter Freude, macht aber zugleich dem mächtigen Bel Vorwürfe wegen der Zerstörung, die er angerichtet.

. . . Den Duft sogen die Götter ein,
Es schlürften die Götter den Wohlgeruch:
Wie Fliegen (!) scharten sie sich zum Opfernden.
Herbei kam die Göttin Istar,
Hob empor die großen Juwelen,
Welche Anu geschaffen hatte [und rief]:
„Bei dem Geschmeide meines Halses,
Dieses Tages werd ich nicht vergessen!
Gedenken will ich seiner, nimmer ihn vergessen.
Mögen die Götter kommen zum Altar!
Doch Bel komme nicht zum Altar!
Denn er hat nicht nachgedacht und die Flut angerichtet
Und mein Volk dem Verderben preisgegeben!“

Als Bel nun dennoch kommt und zürnend fragt, wer es angestiftet habe, daß trotz des auf die Vertilgung aller Menschen lautenden Beschlusses der Götter einer entkommen sei, erfährt er durch Adar, daß Ea

Verhältnis zu dem schon länger (seit G. Smith's „Chald. Genesis“ 1875) bekannten umfänglicheren Text dieses Inhalts s. überhaupt Jastrow, S. 444—450.

es gewesen, der in sein Zerstörungswerk hindernd eingegriffen. Es entsteht nun ein Streit zwischen Bel und Ea, der jedoch damit endigt, daß der durch das Zureden Eas zur Milde gestimmte Kriegergott Bel den geretteten neuen Menschheitsstammvater seiner Gnade versichert, ja ihn samt seiner Gattin sogar unter die Götter versetzt. — Als ein interessanter Zug, worin gleichzeitig mit einem Anklang an die Erzählungen der Genesis auch eine bedeutsame Abweichung von der biblischen Relation zu Tage tritt, mag hier noch erwähnt werden, daß in die Geschichte vom großen Flutgericht die von der Katastrophe des gottlosen Sodom verflochten erscheint, sofern Surripak, die Stadt Sitnapistims, dem Gericht völliger Vertilgung durch die erzürnten Götter verfällt. Der aus ihr durch Eas Intervention gerettete Patriarch entspricht also gleicherweise dem Noah wie dem Lot der Bibel.[1])

Parallelen zur Sündenfallgeschichte hat die altbabylonische Überlieferung jedenfalls auch in sich geschlossen, doch sind dieselben bis jetzt nicht sicher ermittelt. Mit aller Bestimmtheit hat man das keilinschriftliche Äquivalent zum Garten Eden mit seinen vier Strömen nachgewiesen (siehe Jastrow S. 506 und daselbst P. Haupt). Aber ob in der auf Tafel II des Gilgamesepos erzählten Geschichte von der Verführung des behaarten Waldmenschen Eabani (Sohnes des Ea) durch die Buhldirne Ukhat das babylonische Seitenstück zu Adams und Evas Fall zu erblicken ist (wie Jastrow meint, unter Berufung darauf, daß der Name Ukhat dem hebr. Chavva [Beinamen der Eva in 1. Mos. 3, 20] entspreche), erscheint sehr zweifelhaft. Des von 1. Mos. 3 Abweichenden ist viel mehr in dieser Verführungsgeschichte enthalten als des Ähnlichen; vor allem ist ihr Schauplatz nicht das Paradies und wird der Vorgang nicht mit dem Verlust dieses letzteren bestraft.[2]) — Daran, daß der Inhalt der biblischen Urgeschichte (1. Mos. 1—11) in allen seinen Teilen mit den entsprechenden babylonischen Parallelen belegt sei, fehlt zur Zeit überhaupt noch viel. So viel läßt sich aber auf Grund des bisher Entdeckten einstweilen als sicher annehmen, daß der ganze Komplex dieser urzeitlichen Sagen in der Litteratur des Euphratvolks stark heidnisch gefärbt und polytheistisch eingekleidet vorliegt, so daß an ein Entstammtsein der hebräischen Berichte aus dieser trüben Quelle nicht gedacht werden kann. Beide Relationen, die mythische der Keilinschriften und die streng monotheistisch gehaltene der Genesis, gehen auf gemeinsamen Grund zurück und verarbeiten, jede in ihrer Weise, Stoffe aus der ältesten religiösen Überlieferung des Menschengeschlechts. Für die größere Glaubwürdigkeit der biblischen Berichte spricht, abgesehen von allem Übrigen, die schlichte Einfachheit ihrer Darstellung und ihr Freisein von dem üppigen Mythenschwall und den zügellos phantastischen Zuthaten, womit die der babylonischen Parallelen nur allzustark belastet erscheinen.

---

[1]) Das Nähere hierüber siehe bei Jastrow, S. 504—508, der sich auf die Entzifferungsergebnisse von P. Haupt, F. Delitzsch, Jensen ꝛc. stützt.

[2]) Für die richtige Würdigung des Verhältnisses zwischen der biblischen Urgeschichte und deren babylonischen Parallelen vgl. man besonders Dillmann, Über die Herkunft der urgeschichtlichen Sagen der Hebräer (Berl. Akad.-Berichte, 1882); v. Orelli, S. 218; Kaulen, S. 191 ff.; auch Jastrow, S. 606 f.

3. Kultuswesen, Ethik und Eschatologie.

Daß in der altbabylonischen religiösen Lyrik reichliche Anklänge an den Psalter des Alten Bundes enthalten sind, kann bei den überhaupt sehr vielfachen Berührungen zwischen dem Kulturleben der nahe verwandten Völker nicht wunder nehmen. Manche der bisher aus den Keilschriften ans Licht gezogenen Bittgebete erscheinen in der That als treffliche Parallelen zu dem, was ähnliches im A. T. vorliegt. So jenes kleine, aber innige Gebetslied (bei Kaulen, S. 173):

Gott, du mein Schöpfer,
Meine Arme ergreife!
Meines Mundes Hauch leite,
Meine Hände regiere,
O Herr des Lichts!

So desgleichen das an Marduk gerichtete Gebet des Königs Nebukadnezar (ebendas.):

O ewiger Herrscher, Herr des Alls!
Gieb, daß der Name des Königs, den du liebst,
Dessen Namen du gedacht, blühe, wie es dir gefällt!
Führe ihn auf den richtigen Pfad!
Ich bin der Herrscher, der dir gehorcht, das Gebilde deiner Hand;
Du bist es, der mich erschaffen
Und hast mir die Herrschaft über Menschen anvertraut.
Nach deiner Gnade, Herr, die du überall ausgießest,
Laß mich dein erhabnes Gesetz lieben.
Pflanze die Furcht vor der Gottheit in mein Herz,
Gieb mir nichts anderes, als was dir gut dünkt;
Denn du bist's, von dem mein Leben abhängt.

So nicht minder jener an Ps. 19 anklingende Hymnus an den Sonnengott Samas, welcher anhebt:

O Herr, der Finsternis Erleuchter, der du der Nacht Antlitz durchdringst,
Barmherziger Gott, der den Gebeugten aufrichtet, den Schwachen schützt!
In dein Licht schauen die großen Götter;
Die Geister der Erde, sie alle blicken auf zu deinem Angesicht.
Die Sprache des Lobpreises, wie ein Wort lenkst du sie,
Ihre Häupter geschart suchen des Sonnengottes Licht.
Wie ein Bräutigam ließest du dich nieder, freudig und wohlgemut!
Du bist der Lichtträger der fernen Himmelsräume,
Der weiten Erde Panier bist du!

Auch zu Bußpsalmen, wie Ps. 6, 32, 51 ꝛc., sind keilinschriftliche Parallelen gefunden worden, deren religiöser und poetischer Wert freilich sehr hinter dem jener zurücksteht. Sie leihen zwar dem schmerzvollen Gefühl der Sündigkeit ihrer Urheber einen starken Ausdruck, aber sie richten die Bitten um Gnade abwechselnd bald an diese bald an jene Gottheit und sind dabei übermäßig wortreich. Durch Beischriften am Rande wird der sie benutzende Beter aufgefordert, einzelne Stellen fünfmal oder gar zehnmal zu wiederholen, auch den Namen eines jeden Gottes möglichst oft (bis zu 65 mal) anzurufen, da hievon die Erhörung abhänge. Jenes heidnische „viele Worte machen", das der Herr in der Bergpredigt straft, erscheint also schon recht üppig entwickelt. Dabei erwachsen die Bitten der Beter, ebenso wie ihre Danksagungen in anderen Liedern, auf

polytheistischem Grunde. Das Fehlen der Einheit in der Auffassung des Göttlichen macht sich auch hier stark bemerklich. Und im ganzen genommen ist diese Litteratur an Zaubersprüchen und magischen Beschwörungsformeln, veranlaßt bald durch äußere Leiden, bald durch besondere Anliegen, weit reicher als an Gebeten. — Auch bei Durchmusterung dessen, was über die sonstigen kultischen Sitten des Volks aus den einheimischen Quellen sich ergiebt, gewinnt man sehr gemischte Eindrücke. Gemeinsames mit dem altisraelitischen Kultus bemerkt man freilich hie und da. Sowohl in der Einrichtung ihrer heiligen Örter und Opferstätten — wo man sogar einem Riesenbassin, genannt Apsu, dem unverkennbaren Äquivalent von Salomos „ehernem Meer" (1. Kön. 7, 23 ff.) begegnet —, wie in den Feiern ihrer heiligen Zeiten (wozu auch der siebente Wochentag Sabbatuv gehörte, der als „Tag der Ruhe des Herzens" [ūm nūch libbi] und als Bußtag für Könige und Priester begangen wurde), treten uns interessante Berührungen mit dem Alten Testament entgegen (Jastrow S. 653; v. Or. 214). Allein das Abstoßende, einer reinen Weise der Gottesverehrung Widersprechende und unser christliches Gefühl Verletzende überwiegt bei weitem. Kolossale Götterbilder aus Stein oder kostbaren Metallen, Darbringung von Speisopfern vor diesen Götzen (vgl. Dan. 2 und den apokr. Zusatz Dan. 14) und dergleichen mehr gehören noch zu den harmloseren Dingen. Daß speciell zu Ehren der Istar arge Unzucht in deren Tempeln, besonders in Babylon, Erech und Ninive getrieben wurde, steht ebenso fest, wie die Thatsache der Darbringung blutiger Opfer (von Knaben und Mädchen) in den Heiligtümern eben dieser Göttin zu Agane und Arbela (v. Or., S. 191). Dem Greuelvollen dieser kultischen Bräuche — die teilweise mit ihrer sittenverderbenden Einwirkung auch die Nachbarvölker vergifteten (so die Perser, Armenier, Kappadokier seit dem 4. Jahrh. v. Chr., vgl. ebd. S. 542) — gingen entsprechende sittliche Zustände zur Seite. In Bezug auf kriegerische Wildheit und Grausamkeit haben die Assyrer, wie der prahlerische Inhalt der Siegesinschriften ihrer Könige zur Genüge zeigt, wohl alle Kulturvölker des Altertums übertroffen. Aber auch das sanfter geartete und mehr der Pflege von Kunst und Wissenschaft zugekehrte Volk der Babylonier entwickelte sich schließlich zu einer sittlichen Entartung und Zuchtlosigkeit, welche weit und breit sprichwörtlich wurde.[1])

In den babylonisch-assyrischen Jenseitsvorstellungen und eschatologischen Erwartungen sind zwar vereinzelte Anklänge an Alttestamentliches nicht zu verkennen, z. B. der Name Shuālu (= Scheol) als Bezeichnung des Totenreichs (wofür außerdem die Bezeichnungen Aralū [Unterwelt] und Ekur [Haus des Berges] vorkommen), auch die Beschreibung des jenseit der „Wasser des Todes" belegenen Paradieses als eines Eilands der Seligen. Aber das polytheistisch-mythologische Element überwiegt auch auf diesem Gebiet in erheblicher Stärke, wie unter andern des Helden Gilgames Klage um seinen gestorbenen Freund Eabani zeigt (Taf. XII des betr.

[1]) Jastrows Schilderung der babyl.-ass. Moral idealisiert jedenfalls viel zu stark. Das Richtige siehe bei v. Orelli a. a. O, bei Chantepie², I, 201 ff., bei Kaulen, 263 ff.

Epos); desgleichen die charakteristische Sage von der Hadesfahrt der Göttin Istar, ein auf das Dahinsterben der Sommerfrüchte im Herbst und ihre Neubelebung im Frühling bezüglicher symbolischer Naturmythus (Jeremias, Babyl.-assyr. Vorstellungen ꝛc. 1897; Jastrow, S. 568 ff.). Auch mit Dämonenaberglauben erscheint die babylonische Jenseitslehre in hohem Grade verflochten, aber nicht etwa mit dem Glauben an ein böses Princip; — von einem Ahriman oder Satan weiß die Religion der Babylonier nichts.[1]) — Übrigens leiden die aufs künftige Los der Menschen, beides der Guten wie der Bösen, bezüglichen Aussagen an einer eigentümlichen Unbestimmtheit, wie denn bezüglich dieser Lehrfragen die systematisierende Priesterweisheit der Babylonier wohl absichtlich sich mehr oder weniger indifferent verhielt, es der Volksphantasie überlassend, die betr. Details sich näher auszumalen (Jerem. a. a. O.; v. Orelli 227).

Die Religion der Ägypter.[2])

Die religiösen Überlieferungen des Nilvolks gehen in ein ähnlich hohes Alter zurück wie die der Euphratnationen, unterscheiden sich aber inhaltlich von denselben aufs stärkste. Als Quellen für ihr Studium dienen einerseits die in der helleniſtisch-griechischen Litteratur überlieferten Reste des Geschichtswerks von Manetho (*Αἰγυπτιακά*, verfaßt um 290 v. Chr., vorzugsweise erhalten bei Diodor, B. I), sowie die Angaben Plutarchs in „De Iside et Osiride“, andererseits die in hieroglyphischen oder hieratischen Texten überlieferten Aufzeichnungen ägyptischer Könige und Priester; so die Grabinschriften der älteren Pharaonen, der Turiner Königs-Papyrus; das in zwei Redaktionen (einer älteren, aus der Zeit der 18.—20. Dynastie stammenden, und einer jüngeren aus der 26. Dynastie) erhaltene „Totenbuch“; die in kultusgeschichtlicher und ethisch-didaktischer Hinsicht gehaltreichen Spruchsammlungen des Papyrus Prisse, Papyrus Harris, und andere mehr. Wie in diesen letztgenannten Urkunden das Lehrgedicht repräsentiert erscheint, so in manchen jener königlichen und priesterlichen Texte das lyrische (hymnische) und in einer umfänglichen Schilderung, welche der Hofpoet Pentaur den Waffenthaten des Pharao Ramses des Gr. wider die syrischen Kheta (Hethiter) gewidmet, das epische. Für das religiöse Gebiet werfen wesentlich nur jene Erzeugnisse der Lyrik einigen Gewinn ab. Das Pentaur-Epos ist fast ausschließlich kriegerischen

[1]) Der Drache Tiâmat, welchen Marduk tötete, bedeutet das Chaos (s. oben), nicht den Satan. Vgl. auch Br. Lindner (gegenüber v. Orelli) im Theol. Lit.-Bl. 1900, S. 455.

[2]) Le Page Renouf, Lectures on the — — religion of ancient Egypt (Hibbert Lectures), London 1880. H. Brugsch, Religion und Mythologie der alten Ägypter, 2 Bde. Leipzig 1884—88. Erman, Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum, Tübingen 1885—87. V. v. Strauß, Die altägyptischen Götter und Göttersagen, 2 Bde., Heidelberg 1889—91. E. Wallis Budge, Egyptian religion, 2 vols. (I.: Egyptian ideas of the future life; II.: Egypt. magic), London 1899. — Vgl. die religionshistor. Lehrbücher von Lindner (Handb. der theol. W., III,[3] 659 ff.), Lamers I, 236—284; Chantepie[2] I, 88—160 (Ägyptens Religion bearbeitet von H. O. Lange); v. Orelli, 107—163.

Inhalts, ein von Schlachtengetöse wiederhallender, in prahlerischer Verherrlichung der Siege des Pharao sich gefallender Panegyrikus.

Wir stellen auch hier voran

1. die Götterlehre.

Dieselbe unterscheidet sich in ihrer volkstümlichen Ausgestaltung, besonders wegen des den Gottheiten gewidmeten Tierkultus, aufs stärkste von der babylonischen und den übrigen alt-orientalischen Religionen. Sie geht aber, gleich ihnen, auf eine einfachere Urform henotheistischer (nicht eigentlich monotheistischer) Art zurück. Älteste Gottheit der Ägypter (entsprechend dem Varuna der Inder, dem Ahura der Perser, dem Anu der Babylonier) ist der Himmels- oder Sonnengott Ra, der auch lokal den Namen Tum führt, und in der späteren Überlieferung mit den jüngeren Götterkönigen, namentlich mit Osiris und dessen Sohn Hor, sowie mit der thebäischen Gottheit Amun (s. u.), mehr oder weniger in eins zusammenfließt. Daß gelegentlich von Vorgängern oder Erzeugern des Ra die Rede ist, beraubt diesen nicht seiner thatsächlichen Priorität vor allen übrigen göttlichen Wesen. Denn es ist nur die Sprache symbolischer Naturmythen, wenn etwa der Erdgott Seb und zusammen mit ihm die Himmelswölbung Nut als die Erzeuger des, alle Morgen neu aus ihnen beiden auftauchenden Sonnengottes genannt werden, oder wenn nur ein (als männlich gedachtes) Wesen: der unermeßliche Himmelsocean Nu, als Vater des Ra erscheint. Ähnlich verhält es sich mit der gelegentlichen Bezeichnung der Göttin Neïth als der „Mutter des Ra"; denn Neïth bedeutet wohl eigentlich die „strahlende Morgenhelle auf Erden", die den nahen Aufgang der Sonne ankündigt (v. Strauß I, 435). — Daß nun dem lichten Himmelskönig Ra im Lauf der weiteren religionsgeschichtlichen Entwicklung eine Reihe neuerer und niederer Gottheiten, die wie er selbst in gewissen Tiergestalten symbolisch verkörpert werden, führt sich auf zweierlei Hauptursachen zurück. Einmal auf einen starken Symbolisierungstrieb, d. h. auf das Bedürfnis und Streben der Priesterschaft, die Gottheit individualisierend nach ihren verschiedenen Eigenschaften oder Wesensseiten unter konkreten Bildern des irdischen Schöpfungsbereichs darzustellen (vgl. dafür auch die symbolischen Tierfiguren der babylonisch-assyrischen religiösen Kunst sowie die Cherubim des Alten Testaments). Andererseits waren es lokale Traditionen, welche die Anfüllung des ägyptischen Pantheon mit immer neuen Götterfiguren (provinzialen oder städtischen Ursprungs) bewirkten — ähnlich wie das auch in der babylonisch-assyrischen Religionsgeschichte der Fall war. Auf jener ersteren Ursache beruht es, daß nicht nur der höchste Gott Ra selbst mittels verschiedner ihm geheiligter Tiere (Apisstier, Sperber, Phönixvogel oder Purpurreiher) dargestellt und verehrt wurde, sondern daß ihm seine Tochter Bast (oder Pacht) in Katzengestalt, die Erd- und Liebesgöttin Isis als Kuh (oder wenigstens mit Kuhhörnern), ferner der Totenrichter und Gott der Schreibkunst Thot als Ibis, ein andrer Totengott Anubis als Schakal, der Feuergott Ptah als Skarabäus-Käfer, der Gott der Zeugungskraft Chem (= Pan der Griechen) als Bock, der Nilgott Kneph sowie der oberägyptische Sonnengott Amun als Widder (oder

wenigstens als Mensch mit Widderhörnern), ein andrer solarer Gott oberägyptischen Ursprungs Sebek als Krokodil (bezw. mit Krokodilskopf) u. s. f. zur Seite gestellt wurden. Von lokalen Einflüssen aber schreibt es sich her, daß, wie Ra hauptsächlich in On (Anu) oder Heliopolis seine uralte Kultusstätte hatte, so jene Bast besonders in Bubastis (hebr. Pibeseth), der Feuergott Ptah besonders in Memphis, der ägyptische Hermes Thot besonders in Hermopolis, der ägyptische Pan Chem besonders in Mendes, der Widdergott Kneph besonders in Syene, der mit Ra vielfach zu einer Einheit (Amun-Ra) kombinierte Amun ursprünglich zumeist in Thebä verehrt wurde, u. s. w. — Zur Vermannigfaltigung des Götterwesens trug außerdem die Vorliebe der Ägypter für den Kultus ihrer Ahnen bei, woraus sich frühzeitig die Sitte, angesehene Verstorbene, namentlich die Könige und deren Gemahlinnen unter die Götter zu versetzen, entwickelte. Auf dieser Praxis der Apotheose — oder ägyptisch geredet der Osirisierung (Erhebung zum Osiris) — beruht es, daß man den beliebteren Göttern zunächst entsprechende weibliche Wesen als Gattinnen zugesellte und weiterhin, durch Erdichtung eines Sprößlings der beiden, die göttliche Ehe zur Familie gestaltete. Dies die einfachste und gewiß richtigste Erklärung des häufigen Vorkommens von Dreiheiten in der ägyptischen Götterlehre. Einer solchen Triasbildung wurde bei Erwähnung des Verhältnisses von Seb und Nut zu Ra schon gedacht. Das bekannteste Beispiel ist die weit über Ägyptens Grenzen hinaus berühmt gewordene und gefeierte Trias: Osiris (äg. Hes-iri), Isis (äg. Usit), Horos (äg. Hor — bei den späteren Griechen auch Harpokrates), deren Faktoren sich etwa wie Himmel, Erde, Mensch zu einander verhalten. Andere Triaden ergaben sich, indem — zum Teil ohne Befolgung des Schema Mann, Weib, Kind — Gruppen gebildet wurden wie: Kneph, Ptah, Osiris, oder: Osiris, Isis, Nephtys (drei Geschwister), oder: Ptah, Sekhet, Tum (so besonders in Memphis), oder: Amun-Ra, Maut, Khons (so in Thebä), Sebek, Hathor, Khons (so in Ombos), oder Kneph, Sati, Anuke (so in Elephantine).[1]) Man kann in dieser stark hervortretenden Neigung, das Göttliche als ein Dreifaltiges darzustellen, eine gewisse Vorahnung von dem erst in der geoffenbarten Religion zu voller Klarheit entfalteten Mysterium der Trinität erblicken, wird jedoch mit solcher Statuierung von „unbewußten Weissagungen" auf den christlichen Gottesbegriff nicht zu weit gehen dürfen. Denn die betreffenden Gruppen stellen doch immer je drei ganz getrennte Personen dar, und obendrein bleibt der ägyptische Systematisierungstrieb oft genug bei Triaden nicht stehen, schreitet vielmehr gern zur Bildung von noch größeren Gruppen fort. Zusammenstellungen von nicht bloß drei, sondern von drei mal drei Gottheiten, also „Neungötterkreise" begegnen schon auf uralten Denkmälern, so auf der Pyramide des zur 5. Dynastie gehörigen Pharao Unas (ca. 3300 v. Chr.). Aus der Einwirkung des Ahnenkults auf die mythologischen Bildungen läßt sich derartiges leichter erklären als aus der Annahme, daß hier Reminiscenzen

[1]) S. über diese mehr nur lokalgeschichtlich bedingten Triaden: G. Rawlinson, The religions of the ancient world (London 1882), S. 31 f. Vgl. Chantepie[2], I, 113.

an eine göttliche Uroffenbarung vorliegen.[1]) Unbeweisbar sind freilich andrerseits die auf die Annahme einer unbeschränkten Vielgötterei der Urägypter hinauslaufenden Hypothesen naturalistisch gerichteter Religionsforscher; das starke Übergewicht, welches schon die ältesten Monumente dem Kultus des Sonnengotts (Ra, Osiris, Amun ꝛc.) zuweisen, spricht dagegen. Nicht ein aus zahllosen vergotteten Naturwesen oder Fetischen bestehendes Pandämonium kann die Urgestalt der ägyptischen Religion gebildet haben. Vielmehr wird das allmähliche Herabsteigen von einem einfach erhabenen Himmelskult zur Verehrung einer wachsenden Zahl niederer Naturgottheiten und apotheotisierter Menschen auch hier der zur Entstehung der nationalen Götterwelt führende Prozeß gewesen sein.[2])

2. Kultuswesen, Moral und Vergeltungslehre.

Die Kultusübung der alten Ägypter erscheint als bestehend aus Gebetsanrufungen, Hymnen, Opferdarbringungen und festlichen Umzügen (Prozessionen). In den letzteren wurden die Schicksale der jeweilig gefeierten Gottheit dargestellt, wobei das Volk sich an das sinnliche Schauspiel hielt, während die Priester den tieferen mystischen Sinn als Hauptsache betrachteten. Die berühmtesten dramatischen Umzüge dieser Art waren die den Kern der Osiris- und Isis-Mysterien bildenden, das Vorbild der bachischen Prozessionen bei Griechen und Römern. Es wurde darin die Klage der Isis um ihren durch den bösen Set-Typhon (Bruder des Osiris) getöteten und zerstückten Gatten, sowie ihr Aufsuchen der von jenem in den Nil geworfenen Körperteile des Ermordeten scenisch dargestellt. Auf die Naturgrundlage dieses, an die Istar-Dumuzi-Sage der Babylonier und die Aphrodite-Adonissage der Syrer und Griechen erinnernden Mythus von Isis und Osiris hat schon Plutarch hingewiesen, indem er den Osiris der ägyptischen Mysterienweisheit mit der allbelebenden und befruchtenden Urkraft der Natur, dagegen Typhon mit dem lebenzerstörenden Princip der Öde und Dürre identifizierte (De Is. et Osir. 33). Ein dualistischer Zug tritt in dem durch die beiden feindlichen Brüder bezeichneten Gegensatz in der That zu Tage, jedoch nicht als Grundgedanke der ägyptischen Religionsansicht überhaupt (für die sich eine konstituierende Bedeutung des Glaubens an ein böses Princip ebensowenig nachweisen läßt, wie für die babylonische Religion; vgl. S. 31 f.). Es sind übrigens, unter Einwirkung der Typhon-Sage, dem Osiris in früheren Zeiten Menschenopfer dargebracht worden, und zwar nach Plutarch (l. c. 73) durch Verbrennung

---

[1]) Vgl. einerseits das, in der supranaturalen Erklärung der zahlreichen ägypt. Göttertriaden wohl etwas zu weit gehende Schriftchen von V. v. Strauß, Das unbewußt Weissagende im vorchristlichen Heidentum (Heilbronn 1882), andrerseits die nüchternen Beurteilungen des Phänomens bei Chantepie a. a. O., v. Orelli S. 153; auch Strauß selbst in: Altägypt. Göttersagen ꝛc. I, 32 ff.

[2]) Die verschiedenen Versuche, Ägyptens Götterlehre entweder auf einen Urmonotheismus (bezw. Henotheismus) zurückzuführen oder animistisch-fetischistisch zu erklären, beurteilt eingehend und im wesentlichen richtig: Chantepie[2] I, S. 102—109. Vgl. auch v. Or. S. 150 f. Noch der neueste Monograph über den Gegenstand, E. W. Budge, tritt für die Annahme eines ursprünglichen Monotheismus ein (s. o., S. 38, Anm. 2).

gewisser „typhonischer" Menschen, deren Asche dann in alle Winde verstreut wurde, nach Diodor (I, 88) durch Schlachtung von rothaarigen, die Farbe Typhons tragenden, Leuten. Die Kultussitte der civilisierteren Ägypter späterer Zeit kannte nur Tieropfer und vegetabilische Spenden, namentlich Weihrauchopfer. — In den solche Opferdarbringungen begleitenden Hymnen und Gebeten, wie sie besonders in Gräber-Inschriften sich reichlich vertreten finden, liest man manches Ansprechende, was an die priesterliche Poesie des Avesta oder an die der Vedas erinnern kann. So das Gebet des Tempelschreibers Tapherunnes:

Sei gnädig mir, du Gott der Morgensonne,
Du Gott der Abendsonne, Horos beider Welten,
Du Gott, der einzig und in Wahrheit lebt!
Erschaffen hast du alles, was da ist,
Im Sonnenauge offenbarst du dich!
Ich rühme dich, wenn abendlich es dämmert,
Wo friedvoll du zu neuem Leben stirbst.
Du scheidest unter Lobgesang im Meer,
Und deine Barke nimmt dich jubelnd auf.

So jenes andere Lied an den Sonnengott:

Anbetung dir, o Sonne, göttlich Kind,
Das alle Tage selber sich gebiert.

Anbetung dir, wann lebenspendend
Du strahlst im Himmelsocean.

Du hast erschaffen alle Dinge,
Du strahlst den reinen Menschen Leben aus.

Anbetung dir, dem Bildner aller Wesen,
Verborgen bist du, deine Pfade unerkannt.

Anbetung dir, wenn du durchlaufst den Himmel;
Die Götter bei dir, sie frohlocken!

Die altägyptische Ethik erscheint überall durchdrungen und getragen vom Gedanken einer strengen *Vergeltung* der sittlichen Handlungen im Jenseits. Dieses starke Hervortreten des Todesgedankens und der Erwartung eines Gerichts nach dem Tode beruht darauf, daß der ägyptische Hauptgott Ra oder Osiris sowohl als König der Götter wie als Herrscher der Unterwelt und Totenrichter galt. Kein anderes Volk des Altertums lebt so ganz der Erwartung des (entweder seligen oder unseligen) Lebens nach dem Tode als die Ägypter; *ihr Totenbuch ist gewissermaßen auch ihr Moralcodex*. Stammt es doch aus eben der Priesterstadt On bei Heliopolis, wo der Ra-Kult seinen ursprünglichen Sitz hatte, und beschreibt es doch den Lebensausgang oder „Ausgang aus dem Tage" (dies die eigentliche Bedeutung seines ägyptischen Titels: Per-m-hru) in der Weise, daß es die Bedingungen, woran das Bestehen im Gericht geknüpft ist, mit peinlicher Genauigkeit aufzählt. Wer vor dem Totenrichter Osiris und dessen Beisitzern Anubis und Horos bestehen will, muß imstande sein, den (in Kap. 125 des Buches enthaltenen) Reinigungseid zu schwören, wodurch er bekennt, die 42 Todsünden nicht begangen zu haben. Der Eingang der berühmten Eidesformel lautet:

Heil euch, Gebietern der Wahrheit und Gerechtigkeit!
Heil dir, großer Gott, Gebieter der Wahrheit und Gerechtigkeit!
Ich komme zu dir, mein Gebieter;
Ich nahe dir, zu schauen deine Herrlichkeit.
Denn es ist ja bekannt, ich kenne deinen Namen
Und ich kenne die Namen jener zweiundvierzig Götter,
Die mit dir sind in der Halle der Wahrheit und Gerechtigkeit;
Die da leben von den Gliedern der Sünder und sich sättigen von ihrem Blute
An jenem Tage, wo man die Worte wägt vor Osiris, dem Zeugen der Wahrheit.
Zweifacher Geist: „Gebieter der Wahrheit und Gerechtigkeit" ist dein Name
Ja, ich kenn euch, Gebieter der Wahrheit und Gerechtigkeit:
Ich brachte euch Wahrheit,
Ich vertilgte für euch die Lüge.
Ich handelte nicht mit List und Trug gegen die Menschen.
Nicht bedrückte ich die Witwen.
Ich log nicht vor Gericht, u. s. f.

Unter den Sünden, die der Schwörende als von ihm gemieden zu nennen hat, befinden sich außer Mord, Betrug ꝛc. auch derartige specifisch kultische Vergehungen wie: Unterschlagung von Tempelbroten und von Opferkuchen der Götter, Jagen nach heiligen Tieren auf ihrer Weide, Netzestellen für heilige Vögel, Fangen der heiligen Fische aus ihren Teichen, Auslöschen des heiligen Feuers, Zurücktreiben des Gottes bei seiner Prozession, und dgl. Die Formel schließt mit der dreimal gesprochnen Beteuerung: „Ich bin rein!" Es erfolgt dann die Erprobung, ob der Schwörende Wahres oder Falsches ausgesagt hat; sie besteht in der Wägung seines Herzens durch die assistierenden Totenrichter Hor und Anubis. Wird das Herz nicht zu leicht, also rein und wahrhaftig erfunden, so erhält der Tote es zurück und betritt nun, mit neuen Kräften ausgerüstet, die Straße, die ihn zu dem seligen Gefilde Aalu (= Elysium) führt. Im gegenteiligen Falle wird er in den Abgrund der Verdammnis hinabgestürzt, oder auch einem unruhigen Hin- und Herschweifen zwischen Himmel und Erde, als unsauberer Dämon, überantwortet. — Auf das Entscheidungsgericht dieser Seelenwägung (Psychostasie) schaut der ägyptische Fromme schon im diesseitigen Leben mit banger Sorge aus, wie die an einer früheren Stelle des Totenbuchs (K. 30) mitgeteilte Anrede an das eigne Herz oder Gewissen zeigt:

„O Herz, Herz von meiner Mutter,
Herz meines Daseins auf Erden!
Tritt nicht auf gegen mich als Zeuge;
Streite nicht wider mich als ein göttlicher Fürst,
Lege nicht Zeugnis gegen mich ab vor dem großen Gotte!"

Übrigens war der strenge Ernst, der sich in diesen Worten ausspricht, keineswegs Sache der meisten Ägypter. Vielmehr herrschten Leichtlebigkeit und laxe Moral im ganzen bei ihnen vor. Schon aus dem specifisch kultisch-hieratischen Charakter und der verhältnismäßigen Leichtigkeit eines großen Teils jener 42 Verbote ergiebt sich das Äußerliche des ägyptischen Tugendbegriffs. Man dachte sich das Gelangen ins Paradies der Seligen doch nicht allzu schwer; nach K. 64 des Totenbuchs scheint man etwa fünf Sechstel aller Menschen als Erben der Seligkeit, und nur ein Sechstel als der Verdammnis verfallend gedacht zu haben! Weit mehr als eigentliche

Tugendübung und echte sittliche Vorzüge galt die geschickte Ausübung magisch-abergläubiger Überlieferungen, deren es eine Unmenge gab, als Bedingung fürs Gelangen zur Seligkeit. „Die magischen Elemente der Religion waren das große Hindernis für die Moral als einen für die Ewigkeit bestimmenden Faktor" (H. O. Lange, bei Chantepie², 154). Daher denn jene weltliche Unmoral, vor deren Grundsätzen der Apostel 1. Kor. 15, 33 mit Abscheu warnt, auch im Nilreich frühzeitig weit verbreitet erscheint. Schon Herodot (II, 78) erzählt vom Herumreichen eines aus Holz geschnitzten Totenbilds bei fröhlichen Gastmählern, wobei an die Schmausenden die Mahnung erging: „Blicke auf diesen, und dann trink und sei fröhlich! Denn nach deinem Tode wirst du sein wie er!" Auf Grabinschriften werden den Abgeschiedenen ähnliche und zum Teil noch frivolere Aussprüche und Mahnworte an ihre überlebenden Angehörigen in den Mund gelegt (siehe Maspero und Brugsch, bei Orelli 162). Die Moral in den alten Spruchsammlungen des Khonsu-hotep und des Ptah-hotep ist eine wesentlich utilitaristische, mehr nur Klugheit und gemäßigten Lebensgenuß als etwa strenge Tugendübung anratend und dabei gelegentlich skeptischen Anwandlungen in Bezug auf die Jenseitshoffnung nachgebend. Auch von jenem Weisen Ptah-hotep (zur Zeit der 12. Dynastie, also um 2000 v. Chr.) wird der Spruch überliefert: „Laß fröhlich leuchten dein Angesicht! Ist denn je einer aus seinem Sargkasten ins Leben zurückgekehrt?"[1])

Nur anhangsweise sei hier mit einigen Worten der Religion der **Phönikier** gedacht.[2]) Sie kann für unseren Zweck, die religiöse Entwicklung im Spiegel ihrer Litteraturen zu beschauen, kaum mit in Betracht kommen, aus dem einfachen Grunde, weil das phönikische Volk, trotz seiner hervorragenden Kulturbedeutung, es zu keiner selbständigen religiösen Litteratur, die sich mit denjenigen der übrigen alten Völker auch nur annähernd vergleichen ließe, gebracht hat. Was über das religiöse Geistesleben dieses bedeutendsten orientalischen Handelsvolks der vorhelleniſchen Zeit sich ermitteln läßt, muß teils aus Nachrichten in nichtphönikischen Schriften, vor allen im Alten Testament, teils aus phönikischen und punischen (karthagischen) Inschriften mühsam zusammengesucht werden. Beide Arten von Quellen leiden in hohem Grade an einem nur sporadischen, wenig zusammenhängenden und vielfach nur indirekte Belehrung gewährenden Charakter der Mitteilungen, welche sie bieten. Das Inschriftenmaterial ist zwar ein massenhaftes, aber es reicht nur zum geringsten Teil bis über das 6. vorchristliche Jahrhundert zurück und die einzelnen Texte bestehen zumeist nur aus Münzen, oder aus Opferinschriften in kurzer feststehender

---

[1]) Über den ethischen Lehrgehalt der hier erwähnten Spruchsammlungen vgl. Amélineau, La morale egyptienne quinze siècles avant notre ère, Paris 1892; auch Zöckler, Askese und Mönchtum (Frankf. 1898), S. 96 f.

[2]) Vgl. Movers, Die Phönizier, Bd. I (1841). W. Graf Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte (1876–78) und desselben Artikel „Astarte" in der Protest. Real-Encykl.³, II. F. Baethgen, Beiträge zur sem. Religionsgeschichte, 1888. R. Pietschmann, Gesch. der Phönizier, Berlin 1889. Ferner Chantepie². I, 221—241; Lamers 374—380; v. Orelli 227—249.

Form, denen wenig mehr abzugewinnen ist als Namen oder Attribute der Götter und dergleichen. Zu einer nationalen Epik oder Lyrik scheint das einseitig seinen Handelsinteressen lebende Kaufmannsvolk sich nicht aufgeschwungen zu haben. Der „Sanchuiathon" des Grammatikers Herennius Philo aus Byblos war weder ein epischer Dichter noch ein Historiker vorhomerischen Alters, sondern wahrscheinlich nur eine Fiktion des genannten (im 2. Jahrh. nach Chr. lebenden) Schriftstellers. Die aus seiner angeblichen „Geschichte Phönikiens" durch Eusebius (Praep. ev. I, 9. 10 und IV, 16) aufbewahrten Bruchstücke mythologischen Inhalts können für die Gewinnung genauerer Kenntnis von der Götterlehre seines Volkes um so weniger verwertet werden, da sie überall griechische Religionsvorstellungen in das aus dem phönikischen Altertum Überlieferte einmischen und dabei euhemeristische (auf künstliche Zurückführung der Gottheiten auf ehemalige Menschen ausgehende) Tendenzen verfolgen.

Man kann dem allem zufolge von einer religiösen Litteratur der Phönikier kaum reden. Jedenfalls entbehren sie derartiger Religionsschriften, die man dem Aveſta, der Sammlung der Vedas, oder sonstigen altheidnischen Parallelen zur Bibel vergleichen könnte.[1]) Das gesamte Kulturleben des Volkes war zu wenig originaler Art, zu sehr ein Mischprodukt aus semitischen und hamittschen Elementen, als daß es derartiges hervorzubringen vermocht hätte. Vieles in den die Götter und ihren Kultus betreffenden Überlieferungen Phönikiens und seines karthagischen Tochtervolks erscheint babylonischer Abkunft; anderes weist auf ägyptische Einwirkung hin. Die oberste männliche Gottheit, der Baal, ist ein Himmelsgott, die Hauptgöttin Baalat oder Astarte eine als weibliches Wesen vorgestellte Personifikation der üppig zeugenden Naturkraft. Schon in seinen Namen erinnert dieses Götterpaar an Bel und Beltis (bezw. Istar) der Babylonier; daß es aber bildlich als Stier und Kuh verehrt wurde, ist ein nicht zu verkennender Anklang an Ra und Isis der Ägypter. Der tyrische Sonnengott und „Stadtkönig" Melkart zeigt verwandtschaftliche Züge, die ihn als phönikisches Abbild des babylonischen Marduk erscheinen lassen, berührt sich aber in manchen seiner Attribute auch mit dem Horos der Ägypter. Adonis, der von Astarte geliebte und (nach seiner Tötung durch einen Eber) betrauerte göttliche „Herr" (vgl. hebr. Adon) entspricht einerseits dem babylonischen Thammuz, andererseits dem ägyptischen Osiris (vgl. S. 39 und 40). Auch in ihren kultischen Emblemen und Opferbräuchen erscheinen die Phönikier teils dem östlichen teils dem südwestlichen Nachbarvolke verwandt. Ihre grausame Menschenopfersitte und die Tempelunzucht ihrer Hierodulen weisen auf Babel hin, während ihre Anwendung verschiedener Tiergestalten zur Abbildung ihrer Götter und ihr Phalluskult auf Nachahmung ägyptischer Vorbilder zu beruhen scheinen.

---

[1]) In das interessante Sammelwerk von L. Leblois, Les Bibles et les Initiateurs religieux de l'humanité (Paris 1884 ff.) sind auch die Phönikier mit aufgenommen, aber so, daß ihnen nur einige wenige Bemerkungen (t. II, S. 89 bis 92) gewidmet werden und daß das Fehlen einer derartigen Urkunde, die als phönikisches Äquivalent zu den übrigen alten „Bibles de l'humanité" (wie Rig-Veda, Aveſta, Schiking, Totenbuch 2c.) gesellt werden könnte, ausdrücklich konstatiert wird.

Selbstverständlich gesellten sie den aus fremdländischen Kulten entlehnten Überlieferungen auch Eigenes hinzu, wie denn namentlich die Vorliebe für den Baum- und Höhenkultus, d. h. die Verehrung der fruchtbaren Naturgottheit in Gestalt grüner Bäume und auf mit Bäumen bepflanzten Höhen (vgl. 2. Kön. 16, 4; 17, 10; 19, 26 ꝛc.) wohl specifisch phönikischen Ursprungs war. Aber im großen und ganzen trägt ihr Religionswesen einen wenig originalen Charakter, gewährt vielmehr den Eindruck einer Ineinandermengung disparater, von mächtigen Nachbarnationen entliehener Elemente — ähnlich wie auch die Überreste phönikischer Kunst und überhaupt das gesamte Kulturleben des handeltreibenden Seefahrervolks diesen hamito-semitischen Mischtypus zeigen.

---

3. Die griechische Religion.

Von Professor Dr. D. **Blaß** in Halle a. S.

Wenn man von altgriechischer Religion redet, so pflegt wohl damit zunächst die Erinnerung an jene bunten Gebilde der Mythologie erweckt zu werden, die wir alle aus den Dichtern direkt oder indirekt kennen. Und doch ist dies keineswegs die altgriechische Religion. Daß Athene aus dem Haupte des Zeus hervorgegangen, ist gar keine religiöse Anschauung, sondern das Produkt einer Naturanschauung in Verbindung mit dem Begriffe einer göttlichen Macht, falls die recht haben, die in diesem Mythus den Vorgang abgebildet sehen, wie droben aus dem Wolkenmeere des Himmels unter Donner und Blitz das glänzende Blau hervorbricht. So mag der Mythus entstanden sein; verstanden wurde er freilich schon sehr früh nicht mehr so; denn die Allegorie war erstarrt, die Hauptwörter wie Zeus, das ist eigentlich Himmel, in ihrer Bedeutung verdunkelt, und nun war das Ganze den Griechen eine anmutige Legende, die sich auch ganz großartig denken und gestalten ließ, aber, wiewohl mit einem Gegenstande der Religion verknüpft, immer noch keine religiöse Anschauung. Sie liefert nichts für das Wesen der Gottheit, vollends nichts für ihr Verhältnis zum Menschen, und ebenso ist es mit den meisten Mythen. Religion aber ist der Zug zum Ewigen, dem Urquell und Grunde unsers Seins, oder, nach der allbekannten Definition, das Abhängigkeitsgefühl von einer über uns waltenden höheren Macht, und mit altgriechischer Religion meinen wir die bei den alten Griechen sich zeigende bestimmte Ausgestaltung dieses Abhängigkeitsgefühls zu Anschauungen und Übungen, welche aber doch alle das Verhältnis des Menschen zu dieser Macht oder das Wesen derselben zum Gegenstand und Anlaß haben. Also die Mythologie ist keine Religion. Aber trotzdem ist sie doch sehr von Einfluß auf die Religion, noch nicht infolge des einzelnen Mythus, aber doch infolge der durch die Mythen hindurchgehenden Gesamtanschauung. Diese besteht darin, daß die Götter erstlich mehrere und sogar viele sind, zweitens menschenähnlich an Gestalt

und auch in Sinnesweise und Leidenschaften, drittens hierdurch und durch ihre Vielheit auch in ihrem Vermögen beschränkt, viertens zwar unsterblich, aber doch geworden und sogar gezeugt. In allen diesen Stücken widerstreitet die mythologische Anschauung der eigentlich religiösen. Denn für das unmittelbare religiöse Gefühl ist die Gottheit etwas Einheitliches, ferner menschenähnlich zwar, aber doch in geistiger Hinsicht und nicht in leiblicher, und moralisch unbefleckt und rein; drittens allmächtig ohne jede Schranke; viertens ewig nach beiden Seiten hin, soweit das Gefühl sich auf etwas Vergangenes oder Zukünftiges beziehen kann. Daß dies das religiöse Gefühl auch der Griechen war, zeigt sich vielerwärts; aber die Mythologie hat es getrübt und insofern die Religiosität geschwächt.

Die älteste, sogenannte „pelasgische" Religion der Griechen hatte weder den späteren Anthropomorphismus, noch die spätere Vielgötterei. Überlieferungen und Reste davon waren auch nachmals noch an abgelegenen Kultstätten vorhanden, wie in Dodona, dessen „pelasgischen" Zeus Achill in der Ilias anruft.[1]) Es werden Verse berichtet, welche die ältesten Priesterinnen in Dodona gesungen: Zeus war, Zeus ist, Zeus wird sein; o großer Zeus! Die Erde sendet die Früchte empor; drum preiset die Mutter Erde. Die Ewigkeit der Gottheit ist hier ausgesprochen; von Anthropomorphismus ist fast nichts; war doch auch die älteste Religion der Griechen bildlos und ohne Tempel, das ist Wohnhaus des Gottes, und noch später gab es sehr heilige Kultstätten des Zeus auf Bergeshöhen ohne alles dies. Aber andrerseits ist doch schon der Name Zeus, das ist wie gesagt eigentlich appellativisch „Himmel", ein Beweis, daß Naturanschauung und Religion sich bereits vermischt hatten, und aus diesem *πρῶτον ψεῦδος* heraus ist in jenen Versen das göttliche Wesen sogar schon in zwei Hälften gespalten, den Himmel und die Erde. Das liefert denn auch gleich einen Anfang des Anthropomorphismus: man dachte sich Himmel und Erde wie ein Ehepaar, insofern, durch den Regen befruchtet, die Erde die Früchte hervorbringt. Indes mag wirklich der zweite jener Verse jünger als der erste sein, da man auch noch von einer solchen Zeit wußte, wo Zeus in Dodona ganz allein verehrt wurde, und eine merkwürdige Stelle Herodots[2]) legt den Pelasgern, unter Berufung auf die in Dodona erhaltene Kunde, sogar die Namenlosigkeit der Gottheit bei: zu den „Göttern" (*θεοί*) hätten sie gebetet, und diesen Namen ihnen als den Ordnern des Weltalls gegeben (*θεός* von *κόσμῳ θεῖναι*). So war immerhin das göttliche Wesen trotz des Plurals noch wesentlich einheitlich, nur war diese Einheitlichkeit keine im Gegensatz zur Vielgötterei bestimmt gedachte: sie war, wie man es wohl ausdrückt, ein Henotheismus, kein Monotheismus. Nachdem sich nun aber Natur und Gottheit in der Anschauung gemischt hatten, und auch der Begriff von Schöpfung oder Ordnung zurückgetreten war, erfolgte die Spaltung, und zwar die vielfältige, der Gottheit gerade bei einem phantasiereichen Volke wie die Griechen ganz von selbst. Mit Himmel und Erde war es nicht genug, das Meer kam als Drittes hinzu, und indem der Anthropomorphismus, das ist die Übertragung menschlicher Persönlichkeit

[1]) Ilias XVI, 234.
[2]) Herodot II, 52.

und Leiblichkeit auf die Naturwesen, mehr und mehr sich ausbildete, so ging die Spaltung weiter und weiter und schuf zuletzt eine unendliche Fülle göttlicher Wesen, z. B. der einzelnen Flüsse, Quellen und so fort.

Um nun diese volksmäßigen Anschauungen zu voller Klarheit und in Zusammenhang und System zu bringen, mußten die Dichter und Theologen hinzukommen. Beides war in jenen alten Zeiten und noch später ziemlich eins: die Theologen trugen ihre Weisheit in dichterischer Form vor, und die Dichter, indem sie von Göttern und Halbgöttern sangen, wurden zu Theologen. Erstlich also geht es großenteils auf sie zurück, daß aus den vielen, in verschiedenen Orten und Gegenden ausgebildeten Anschauungen etwas Einheitliches und Gemeinhellenisches wurde. Zwar das bekannte, auch nach Rom frühzeitig übertragene System der zwölf Götter, sechs männlicher und sechs weiblicher, scheint von Priestern und Staatsmännern herzurühren; aber die dichterischen Gestaltungen liegen dem zu Grunde. Besonders die genealogische Verbindung der Götter untereinander ist das Werk der Dichter, dazu die Austeilung der Ämter und Künste, die nähere Charakteristik der Gestalten und so fort, was alles schon nach einer Stelle des Herodot[1]) auf Homer und Hesiod zurückgeht. Namentlich gehört zu den Schöpfungen der Dichter die Aufeinanderfolge der Götterdynastien. Daß überhaupt ehedem eine andere Dynastie gewesen, war eine Spekulation, die von vielen Seiten her nahegelegt wurde. Erstlich nämlich: wenn Apollon der Sohn des Zeus, wessen Sohn war denn Zeus? Und wenn auch dieser einen Vater hatte, dann war doch dieser Vater einmal das gewesen, was Zeus jetzt ist. Und er hatte aufgehört es zu sein, nicht etwa durch Tod — denn die Unsterblichkeit gehörte zu sehr zum Wesen der Gottheit, als daß auch die Dichter sie ihr hätten jemals nehmen können —; also durch Entthronung, und zwar durch den Sohn. Sodann, die Idee von der Entstehung der geordneten Welt aus ungeordneten, chaotischen Zuständen ist uralt und zeigte sich bereits bei den Pelasgern. Nun aber war in der Naturreligion Gottheit und Welt vermischt; also mußte der Gott selbst geworden sein. Endlich, um anderes zu übergehen, gab es auch in Griechenland die Idee eines ursprünglichen paradiesischen Zustandes der Menschheit, natürlich unter andern Göttern; denn der Gedanke der eignen Verschuldung des Menschen als der Ursache der Veränderung war im allgemeinen gänzlich verdunkelt. So erzählte man sich von dem mühelosen Leben der Menschen unter Kronos und malte sich das auch, mit etwas gröberer Phantasie, genau wie ein Schlaraffenleben aus. Der Dichter aber und der Theologe kombiniert alles, auch irgend welche Reste und Erinnerungen früherer Kulte, und macht eine Entwicklungsgeschichte der Götter und der Welt zurecht, wie sie bei Hesiod zu lesen. Damit ist denn der Gottheit, und nicht bloß den einzelnen Göttern, die Ewigkeit nach rückwärts genommen. Nun aber lag es sehr nahe zu fragen, ob denn dem Zeus die Herrschaft so für alle Zeit garantiert sei, daß man nicht eine neue Revolution im Himmel zu fürchten habe. Das religiöse Gefühl verlangte Garantie, und man ließ sie in eigentümlicher Weise gegeben sein. Die Gefahr ist für Zeus wirklich einmal dagewesen, für

[1]) Herodot II, 53.

den Fall nämlich, daß er sich mit der Thetis vermählte; diese mußte, nach dem Willen des Schicksals, einen mächtigeren Sohn, als der Vater war, gebären, und darum gab Zeus, auf Themis Rat, die Thetis einem sterblichen Manne, dem sie den Achill gebar. Jetzt also kann man ruhig sein: es kommt keine neue Revolution, und Zeus regiert immer.

Auf diese dürftige Weise also fand sich die Theologie mit dem Postulat der Ewigkeit der Gottheit ab, und auf ebenso dürftige mit dem Postulate der Einheitlichkeit. Man ließ die Götter monarchisch verfaßt sein, wie die Menschen es damals waren, und zwar ist die Verfassung der Götter die patriarchalische Monarchie, wo der Regent als Familienhaupt nach Erstgeburt und Vaterschaft, nebenbei auch durch überlegene physische Stärke regiert. Die Einheitlichkeit des göttlichen Willens ist dadurch keineswegs gewahrt; denn die andern Götter und Göttinnen haben jeder ihren eignen, eben weil sie verschiedene Personen sind; sie haben namentlich ihre eigene Liebe und ihren eigenen Haß. Wie nun, wenn Konflikte entstehen? wenn z. B. Artemis den Hippolytos liebt als keuschen Jüngling, und Aphrodite ihn ebendeshalb verderben will? Soll Zeus einen Machtspruch thun? So discipliniert war die Götterwelt nicht, so wenig wie die menschliche Welt, deren Spiegelbild sie ist; der Götteradel insbesondere ließ sich nicht so rücksichtslos kreuzen. Also fand die Theologie für solche Fälle ein Göttergesetz heraus, daß, wenn ein Gott etwas thun und durchsetzen wollte, ein andrer ihn zu hindern nicht befugt war; aber rächen konnte er sich in gleicher Weise, indem er etwas that, was jenen kränkte. So stirbt denn Hippolytos durch Aphrodites Zorn, und Artemis rächt sich durch Erlegung von Aphrodites Liebling. Auch in der Ilias bietet Hera dem Zeus ein Kompromiß an: wenn er sie Ilion zerstören lasse, wolle sie ihm dafür Mykene oder Argos oder Sparta preisgeben. Sodann aber, da dergleichen zwar für einzelne poetische Erzählungen genügen kann, dem religiösen Gefühl aber nicht genügt, so läßt man neben und über den Göttern ein Schicksal stehen, welches die letzte und höchste Entscheidung hat. Nun ist der Name Moira nichts als ein Appellativum, das einem Menschen (oder Gotte) beschiedene Teil, welches auch als ἡ πεπρωμένη μοῖρα oder kurz ἡ πεπρωμένη bezeichnet wird. Diesem bestimmten Schicksal, sagte einmal das delphische Orakel dem Krösus, kann auch ein Gott nicht entgehen,[1]) und Zeus in der Ilias jammert, daß es das Schicksal sei, daß jetzt sein Sohn Sarpedon von Patroklos fallen müsse.[2]) Ursprünglich nun ist das Schicksal des Menschen natürlich von der Gottheit bestimmt, und darum wird auch von Schickung des Zeus, oder von dem durch Zeus bestimmten (πεπρωμένον) Schicksal geredet; aber die Vielgötterei und die Vermenschlichung ließ das durchgängige Festhalten dieser Anschauungs- und Ausdrucksweise nicht zu, und zwang dieselben Dichter, anderswo die Moira und „das Bestimmte" über ihre vermenschlichten Einzelgötter zu setzen. Denn über dem Sturze des Kronos hat doch auch wohl Notwendigkeit und Verhängnis gewaltet, und wenn Hera dies will und Zeus ein anderes, so muß doch eins das Rechte sein

[1]) Herodot I, 91.
[2]) Ilias XVI, 433.

und das, was wirklich geschieht und folglich nach Bestimmung geschieht. Das nötigt aber die Theologen weiter, sich nach einem persönlichen Träger des Schicksals umzusehen, und hier gab man sich keine Mühe, sondern personificierte die Moira, spaltete sie auch bald (da es verschiedenartige Lose giebt) in drei Personen und gab denen die bekannten Namen. Wären nun die Moiren ähnlich wie die olympischen Götter Gegenstand von Fabeln und Erzählungen geworden, so hätte sich dasselbe Spiel wiederholen und eine Moira über die Moiren gesetzt werden müssen; aber man begnügte sich hier mit der genealogischen Einfügung und ließ im übrigen diese Figuren mehr im Dunkel. Es ist ja das überhaupt eigentümlich, wie leicht und frei die Dichter ganz beliebige Begriffe, sei es der Natur, sei es irgend welche Abstraktionen, zu Personen machen. In Hesiods Theogonie wimmelt es von Figuren wie Äther, Tag, Nacht, Himmel, Erde, und wiederum Liebe (Eros), Streit (Eris), Jammer, Schlaf, Tod u. s. w., die doch alle Gezeugte und Zeugende sind, und man fragt sich, ob dieser Dichter, und ebenso Homer an manchen Stellen, bewußt allegorisiert, oder sich wirkliche Personen vorstellt, oder, was vielleicht das richtige, zwischen der allegorischen konkreten Hülle und dem abstrakten Sinne nicht klar unterscheidet. Ebenso kann man fragen (aber schwer beantworten), was sich die Athener dachten, wenn sie auf den bei ihnen vorhandenen Altären von Abstraktionen wie Mitleid (Ἔλεος), sittliche Scheu und zugleich Rücksicht und Verzeihung (Αἰδώς), Gerücht (Φήμη), und nun gar auch Frevelmut und Rücksichtslosigkeit (Ὕβρις, Ἀναίδεια), ihre Opfer darbrachten. Nicht einmal Neutra zu personificieren scheute man sich, wie in Äschylus Prometheus als Symbole und personificierte Diener der Herrschermacht des Zeus Kratos (τὸ κράτος) und Bia (ἡ βία) auftreten. Je nachdem nun ein Name als Appellativ noch besteht oder nicht mehr besteht, wie bei Zeus = Himmel, kann sich die geschaffene göttliche Figur schwerer oder leichter als gesondertes persönliches Wesen im Bewußtsein behaupten: der Prozeß der mythologischen Bildung von Götterwesen ist wirklich, wie Max Müller ausführt, zu einem Teil ein sprachlicher. Die Moiren nun sind auch aus solchem Grunde nie zu rechter Subsistenz gelangt, da das Appellativum blieb. Doch diente ihre Personifikation dazu, die olympischen Götter nicht zu ganz machtlosen Wesen herabsinken zu lassen. In dem schon erwähnten Orakel an Krösus wurde dieser belehrt, daß Apollon zwar den Schicksalsspruch, nach welchem unter ihm das lydische Reich untergehen sollte, nicht habe abwenden können, aber doch einen Aufschub der Katastrophe um drei Jahre durchgesetzt habe. Ferner, als Apollon den seinem Freunde Admetos bestimmten Tod hinausschieben wollte, berauschte er die Moiren mit Wein, so daß sie in diesem Zustande sich zu der Erlaubnis des stellvertretenden Todes eines andern herbeiließen. So ist die Mythologie der Widersprüche voll, und mit Mühe und mit sehr ungenügendem Erfolge suchte die Theologie zu vermitteln und etwas Zusammenhängendes und dem religiösen Gefühle nicht Widerstrebendes herzustellen.

Über die Schädigung des Postulats der göttlichen Allmacht durch die Mythologie ist hiermit zugleich schon genügend gesprochen, und über die des Postulats der Heiligkeit oder doch sittlichen Würde in der That nicht zu reden nötig, außer etwa mit den Worten des philosophischen Dichters

Xenophanes (um 600): Alles haben Homer und Hesiod den Göttern beigelegt, was bei den Menschen Schimpf und Schande ist, Diebstahl und Ehebruch und gegenseitigen Betrug. Xenophanes eiferte auch gegen den Anthropomorphismus, mit dem sehr triftigen Argument, daß wenn Pferde und Ochsen Hände hätten und malen könnten wie die Menschen, jene sich ihre Götter in Pferdegestalt, diese in Ochsengestalt malen würden, und gegen die Vielgötterei, und gegen alles einer reinen Religion Widerstreitende; indessen wenn man ihn auch nicht als Ketzer verfolgte, so nährte ihn doch der Vortrag dieser Gedichte nur sehr kümmerlich, während der Vortrag der homerischen und hesiodischen einer Masse von Rhapsoden reichliches Auskommen verschaffte. Wenn auch einzelne höhere Geister, unter den Philosophen und auch den Dichtern selbst, an vielem, was von den Göttern erzählt wurde, Anstoß nahmen: die große Masse nahm an nichts Anstoß, sondern ließ den sittlichen Maßstab bei Seite, wenn es sich um die Götter handelte. Jedermann empörte sich, wenn ein Sohn seinen Vater mißhandelte; die Heirat mit der leiblichen Schwester wurde allgemein als Greuel empfunden; aber bei Zeus war beides etwas anderes. Auch lachen wollte man gelegentlich auf Kosten der Götter, und sah darin nichts Arges. Es ist nur das höchst eigentümlich, daß neben allem diesem Leichtsinn und dieser Frivolität doch auch eine tiefreligiöse Anlage bei den Griechen nicht zu verkennen ist. Unter den uns aus ihren Schriften bekannten Griechen sind eine recht große Anzahl wirklich religiöse Gemüter: Pindar, Äschylus, Sophokles, Platon, in seiner Art auch Xenophon und desgleichen Herodot, und was das sagen will, geht aus nichts mehr als aus der Vergleichung der Römer hervor: keinen unter deren Schriftstellern möchte man als einen Ebenbürtigen in diese Reihe stellen. Aber je religiöser und tiefer ein solcher Geist war, desto mehr fühlte er den Konflikt zwischen den durch die Zeit geheiligten mythologischen Anschauungen und den religiösen Postulaten. Also, um hier zusammenzufassen, die Mythologie ist nicht nur keine Religion, sondern sie schädigte auch die Religion. Für die Poesie wie für die bildende Kunst lieferte sie ja den allerausgezeichnetsten Stoff; aber trotz allem, was sich zu ihrem Lobe sagen läßt, sie verschuldete doch, daß z. B. Zeus nicht etwa bloß ein andrer Name für „Gott" oder Jehovah ist, sondern mit jenem Namen im Gemüte jedes Griechen sofort ein ganzes Heer von mythologischen, größtenteils höchst ungöttlichen Vorstellungen und Geschichten verbunden war.

Etwas andres, wodurch die Religion und Religiosität vielerwärts verdorben wird, ist der Kultus, eigentlich nichts als die äußere Darstellung der Religion, und mit dieser fast untrennbar verknüpft. Nach antiker Anschauung geht sogar die Religion ziemlich im Kultus auf. Der Fromme (εὐσεβής) ist der, welcher die Götter wohl verehrt (εὖ σέβων); dies zeigt sich negativ in der Unterlassung gottloser Handlungen und Worte, positiv aber, was mehr hervortrat, in fleißiger und genauer Beobachtung der Kultusformen: je mehr einer darin that, und auch je mehr Götter er verehrte, als desto frömmer erschien er. Nur hatte dies wie alles andere sein Maß: es gab eine als unwürdig und lächerlich verspottete „Götterfurcht" (δεισιδαιμονία), die als „Feigheit gegenüber der Gottheit" definiert wird. Kultusformen aber, das ist bestimmte Formen der Ver-

ehrung, bilden sich in jeder Religion aus, und ihnen unterwirft sich der Einzelne wie die ganze Volksgemeinde. Nämlich der Mensch, wie wir sahen, fühlt sich von der Gottheit abhängig — „alle Menschen bedürfen der Götter," sagt schon Homer —, und er sucht sich also den guten Willen der Gottheit zu erwerben und zu erhalten, den übeln aber zu vermeiden oder wieder abzuwenden. Die Gottheit verlangt aber von ihm zunächst den Tribut der Ehrung, und zwar der Ehrung mit Gaben, gerade wie die menschlichen Könige auch. Daher also die Opfer, indem ja der sinnliche Mensch auch die Götter als sinnlicher Genüsse fähig voraussetzt, und demnach ihnen mitgiebt von dem, was er selber genießt, Brot, Wein, Fleisch. Der Wein ließ sich nicht wohl zum Himmel hinaufbefördern, wohl aber, nämlich in Rauchform, das Brot und namentlich das Fleisch, welches man auf dem Altare verbrannte. Man brachte diese Opfer regelmäßig zu bestimmten Zeiten und außerdem bei besondern Anlässen: vor einer wichtigen Unternehmung, nach erlangtem Erfolge, auch nach begangener Schuld, da der Zorn der Gottheit gleich wie der eines irdischen Machthabers durch Geschenke abgekauft werden mußte. In der Regel also ist das Opfer etwas zum Genuß Dargebotenes; nur die Eidopfer und die Reinigungsopfer sind mehr als symbolische Handlungen zu fassen. Bei jenen wünschte man, für den Fall des Bruchs des Eides, das am Tiere geschehende Blutvergießen auf sich herab; bei diesen wurde, logisch oder nicht, Blutschuld mit Blut gereinigt, worüber der Philosoph Heraklit spottete: wenn sie sich mit Blut befleckt haben, waschen sie sich mit Blut, wie wenn einer, der in den Schmutz getreten ist, sich mit Schmutz reinigen wollte. Auch die Menschenopfer, soweit sie noch vorkamen, wurden doch nie den Göttern zum Genusse dargebracht, sondern man lenkte auf das Haupt eines einzelnen, was sonst, wie man befürchtete, das ganze Volk treffen würde.

Außer mit Opfern wurde die Gottheit auch mit Weihgeschenken geehrt, das ist mit Gegenständen größeren oder geringeren, jedenfalls aber bleibenden Wertes, die man im heiligen Bezirke oder im Tempel aufstellte oder anbrachte; sodann ständig mit dem, was zu den Festen sonst noch zu gehören pflegte, mit Prozessionen, Chören, theatralischen Aufführungen, welche letzteren indes in Griechenland auf den Kult des Dionysos beschränkt blieben. Jeder Kult eines einzelnen Gottes hatte seine besondere Art, wie man sie für die diesem Gotte genehme hielt. Wo nun diese Kulte sehr genau und peinlich ausgebildet werden, hört der Kultus auf, jedermanns Ding zu sein, und es entsteht dafür ein besonderer Stand, der sich zwischen die Gottheit und die übrige Menschheit vermittelnd einschiebt. In Ägypten gab es eine Priesterkaste, durch die der ganze Verkehr mit den Göttern ging; in der iranischen Religion waren dasselbe die Magier. Soweit indes gelangte man weder in Griechenland noch in Rom, und in Griechenland noch weniger als in Rom. In den homerischen Gedichten ist es sogar ganz auffallend, wie wenig ein Priesterstand heraustritt, und wie ganz unmittelbar alle mit den Göttern verkehren. Auch später blieb dieser unmittelbare Verkehr in großem Umfange, indem die Normen nach wie vor so einfach waren, daß jedermann sie in der Übung hatte. Und wenn es daneben vieles gab, was besondern Priestern zufiel, teils Priester-

geschlechtern, teils für sich bestellten Priestern oder Priesterinnen: so hatten doch diese über den Bereich dieses Kults hinaus wenig oder nichts zu bedeuten; man spottete sogar, daß ein Priestertum, ganz anders wie ein sonstiges Amt, gerade jedermanns Ding sei, weil sehr wenig Bedingungen dabei waren und sehr wenig Verstand dazu gehörte. Da ein Priester von den Opfern seinen festbestimmten Teil hatte, so war es auch ein Gewerbe, und der Staat versteigerte die staatlichen Priestertümer. Es kann diese Einfachheit des Rituals als ein Vorzug der griechischen Religion erscheinen, andrerseits hängt sie mit der schon erwähnten, etwas leichten Auffassung von den Göttern und ihrem Dienst zusammen. Die Griechen haben sich in der That die Verehrung ihrer Götter im ganzen nicht zu schwer gemacht. Die Feste waren Anlaß zur Erholung und zum Genusse, namentlich auch zur Befriedigung der Schau- und Hörlust, und wie der Sinn der Nation, so war auch der Kultus im ganzen heiter, mit nicht allzu vielen Ausnahmen. Von den Opfern aber aß man selbst das meiste und beste, indem die Götter nur die Schenkelknochen — wie die Hunde, sagt ein Komiker — und das Fett erhielten: über welche sehr ungleiche Teilung es einen Mythus bei Hesiod giebt, wonach bei der ursprünglichen Festsetzung der den Göttern von den Menschen zukommenden Ehrenrechte Prometheus, als Vertreter der Menschen, den Zeus betrog. Denn von den zwei Haufen, die er aus dem zerlegten Opfertiere gebildet hatte, war der Haufe der Knochen und des um sie gelegten schimmernden Fettes der mehr in die Augen stechende, und Zeus, wiewohl den Betrug merkend, ließ sich mit Absicht täuschen und griff nach diesem Haufen, indem er sich seine Rache vorbehielt. In solchen Geschichten nun mag man eine gewisse Leichtfertigkeit in der Behandlung heiliger Dinge sehen, wie in vielem andern; indessen war mit dem Kultus Schlimmeres verknüpft. Das Geringste ist vielleicht, daß das Opferwesen das Verhältnis der Menschen zu den Göttern wie ein einfach juristisches erscheinen machte: für die Leistung gehört sich die Gegenleistung, und man soll so wenig einem Gotte ein Opfer schuldig bleiben wie einem Menschen Geld. Aber etwas anderes schließt sich an: wer besonders viel giebt, darf besonders viel erwarten, und besonders viel kann der Reiche geben; also der Reiche ist imstande sich die Göttergunst zu erkaufen, ohne Rücksicht auf seine Würdigkeit. Im Gegenteil: er mag gethan haben was immer, er kann die Strafe abkaufen und sich nach wie vor vortrefflich stehen. Nirgends tritt diese Anschauung krasser und anstößiger hervor als in einer Stelle des Hippokrates. Es gab bei den Skythen eine eigentümliche Krankheit, welche sie dem Zorne der Götter zuschrieben; dagegen argumentiert der Arzt folgendermaßen: wenn die Götter diese Krankheit eigens denen schickten, denen sie minder wohl wollten, dann müßten die Armen am meisten davon befallen werden, weil sie am wenigsten die Mittel haben, sich bei den Göttern beliebt zu machen; nun aber betrifft die Krankheit umgekehrt zumeist die Reichen, und folglich muß sie andere, rein natürliche Ursachen haben. Nicht umsonst also eifert Platon so gewaltig und so beständig gegen die populäre Vorstellung, daß die Götter sich von den Übelthätern durch Opfer und Weihgeschenke gewinnen und versöhnen ließen, Hunden gleichend, welchen die Wölfe von den zerrissenen Schafen nur etwas abzugeben brauchten.

Indes nicht Platon allein steht in Opposition gegen solche Vorstellungen und gegen die Anschauung, daß es auf die Menge und die Kostbarkeit des Dargebrachten ankomme, statt auf die Gesinnung. Die delphische Pythia selber soll einmal ausgesprochen haben: mehr als ein Thessalier, der reiche Opfer von Rindern mit vergoldeten Hörnern dem Apollon dargebracht hatte, habe ein Mann aus Hermion im Peloponnes sich dem Gotte gefällig gemacht, der mit drei Fingern Opferkuchen aus seiner Tasche genommen und auf den Altar gelegt habe. Die Geschichte kann an die vom Scherflein der Witwe erinnern; eigentümlich ist noch die Fortsetzung, daß, als der so gelobte Mann nun den ganzen übrigen Inhalt seiner Tasche auf den Altar ausschüttete, die Pythia gesagt habe, damit habe er sich doppelt so verhaßt gemacht wie früher gefällig. Solche Lehren hat in Rom niemals jemand dem Volke erteilt, und das Tiefere der griechischen Religiosität, bei einzelnen nämlich, zeigt sich hierin wie überall.

Daß endlich, wie ein Teil der Mythologie, so ein Teil des Kultus direkt entsittlichende Wirkungen übte, bedarf nur kurzer Berührung. Dionysos war auch ein Gott der Trunkenheit und dessen, wozu die Trunkenheit disponiert; Aphrodite auch die Göttin der Sittenlosigkeit; verführte sie doch die Helena. Immerhin sind auch diese Kulte nur schwache und abgemilderte Nachbilder der orientalischen, von denen sie abstammen oder doch stark beeinflußt sind; indes eine Stelle des Aristoteles zeigt zur Genüge den ungeheuren Abstand zwischen heidnischem und christlichem Kultus. Der Philosoph will in seinem Musterstaate keine obscönen Bilder dulden, außer in den Heiligtümern gewisser Götter, wo dies einmal herkömmlich war. Nämlich in Sachen der Religion, das ist des Kultus, denkt auch er konservativ, und es hing da eins mit dem andern unauflöslich fest zusammen, so daß jede Reform ausgeschlossen wurde.

Es ist trotz alledem, was die Mythologie und was der Kultus verdarb, noch ein bedeutendes Maß wirklicher Frömmigkeit bei den Griechen vorhanden gewesen, wenigstens in der guten Zeit und solange der Glaube nicht gar zu sehr und von zu langer Zeit her erschüttert war. Gewiß, die Stellung des Menschen zu den Göttern wurde, nach christlichen oder auch nach alttestamentlichen Begriffen, durchaus nicht korrekt aufgefaßt. Nicht ein Geschöpf der Götter war der Mensch, sondern er war geworden von einer Mutter mit jenen, der Erde nämlich, welche als Gemahlin des Uranos, des Himmels, den Kronos hervorgebracht hatte, und von Kronos stammte Zeus. Wenn man aber den Urmenschen nicht, wie die Athener ihre Urahnen, den Cikaden gleich aus der Erde hervorgehen ließ: so ließ man den Prometheus den Menschen und die andern Geschöpfe aus Erde bilden, und Prometheus war zwar Gott, aber doch der Gegner des Zeus, und in der That nichts als Personifikation der menschlichen Intelligenz, so daß, wenn er zu den ältesten Göttern gezählt wird, gerade damit die Gleichstellung des Menschengeschlechtes mit dem Göttergeschlechte ausgesprochen ist. Zeus Ehrentitel, den er noch bei Homer führt, „der Vater der Menschen und Götter", ist richtig für den alten Himmelsgott der Pelasger, aber für den mythologischen Zeus nur noch insofern, als eine große Anzahl Menschen ihr Geschlecht mythologisch auf ihn zurückführte. Es gab in der That kein Adelsgeschlecht in Griechenland, welches nicht einen Gott

als Stammvater hatte, und wenn dies Apollon war, oder Hermes, oder Herakles, so war damit auch Zeus sein Ahnherr. Die nötigen Fabeln von der Verbindung sterblicher Frauen mit den Göttern waren sehr leicht gemacht. Damit wurde das Menschengeschlecht dem Göttergeschlecht noch weiter genähert; denn auch jene alten, von Göttern erzeugten Stammväter erschienen als Heroen und Halbgötter, wenn nicht gar, wie Herakles, als Götter, und es schien dem Menschen ein Weg offen zu stehen, wie ihn Herakles gegangen war, durch gewaltige Thaten ein Gott zu werden. Indes eigentümlich genug: in der alten Zeit zwar, die Homer besingt, waren die Menschen den Göttern noch nahe, und wenn sie auch dem Tode und der schattenhaften Existenz in der Unterwelt ganz unrettbar verfielen, die Göttersöhne so gut wie andere, so werden sie doch mit Epitheta wie göttergleich aufs freigebigste ausgestattet, und die nachhomerischen Griechen widmeten diesen Halbgöttern und Heroen, wie sie nun heißen, einen oft pomphaften Kult. Aber in der Gegenwart war der Weg, um aus einem Menschen ein Gott zu werden, ganz und gar versperrt, und auch der zur bescheidenen Würde eines lokalen Heros wenigstens sehr schwierig, etwa vermittelst der Gründung einer sehr großen Stadt. Das war gutenteils eine Folge der politischen Entwicklung, indem aus der Monarchie der „von Zeus stammenden" (*Διογενεῖς*) Könige überall solche Verfassungen geworden waren, wo viele, wenn nicht alle, gleiche Rechte hatten, und diese vielen umfaßte die göttliche Abstammung doch nicht. Zwar sagt auch Sokrates, der doch ein gewöhnlicher Athener war, bei Platon einmal auf die Frage, was seine „väterlichen Götter" ihm seien: „Meine Ahnen, und meine Herren." Das geht indes nur darauf, daß Apollon nach dem Mythus Vater des Ion und damit „väterlicher Gott" der ionischen Athener war. Und der Herr trat vor dem Ahnherrn gar sehr in den Vordergrund, und dadurch war die alte, doch sehr schiefe Anschauung von der Gottverwandtschaft des Menschen wesentlich korrigiert. Die Götter standen höher und der Mensch tiefer, und die Kluft zwischen beiden war so groß, daß die Dichter dem beglücktesten Menschen sagen: zum ehernen Himmel kannst du nie emporsteigen. Die Götter sind nach der Anschauung gerade der besten und kräftigsten Zeit Griechenlands gerade so Herren (*δεσπόται*) der Menschen, wie ein Mensch Herr seiner Sklaven, und die Menschen ein Besitz der Götter nicht anders, wie die Sklaven ein Besitz ihrer Herren. Der Hellene, der auf seine Freiheit am meisten stolz war und sich am meisten vor dem Dienst irgend eines Menschen schämte, war gegenüber den Göttern demütig, und gerade der Dienst dieser Götter machte ihn gegenüber den Menschen frei. Bei Platon heißt es einmal: Nicht seinen Mitknechten soll man zu Gefallen leben — so haben Weisere als wir sind gesagt —, sondern seinen Herren, die da edel sind und von Edlen. Es kam freilich eine Zeit, wo Griechenland seine Freiheit verlor, zuerst an die Macedonier und dann an die Römer, und dieser Zeit gehört der erneuerte oder vielmehr importierte Menschenkult an, der unter allen Kulten jedenfalls der erniedrigendste ist. Nämlich die Könige, wie Agamemnon, waren doch nie göttlich verehrt worden, im Orient dagegen war der Kultus der Könige von alters her üblich, und wir können beobachten, wie der Orient allmählich die Griechen inficiert, auch schon vor Alexander dem Großen, der

bei Lebzeiten göttlich verehrt zu werden forderte. Einer von Alexanders Nachfolgern, der „Städtebelagerer" Demetrios, wurde dann von den Athenern in einem noch erhaltenen Liede als der einzige wahre Gott angesungen: „die andern Götter sind nämlich weit entfernt, oder haben keine Ohren, oder existieren gar nicht, oder kümmern sich um uns nicht; dich dagegen sehen wir gegenwärtig, einen Gott nicht von Holz und nicht von Stein, sondern einen wahrhaftigen; darum beten wir zu dir." Aber das ist keine griechische Religion mehr, wo der Unglaube gegenüber den alten Göttern so offen erklärt wird.

Man hat für das Verhältnis der Griechen zu ihren Göttern und zu den Menschen wohl hervorgehoben, daß ihnen der Begriff der Demut als einer Tugend abgehe, und auch das Wort für demütig (ταπεινός) in gutem Sinne bei den Klassikern nicht vorkomme. Ganz trifft dies nicht zu; denn bei Platon, und zwar in einem Citate aus Älteren, steht einmal, daß der Weise und sein wahres Wohl Kennende dem Gotte und seiner Gerechtigkeit demütig (ταπεινός) und in Zuchten folge, und das Gegenteil, die Überhebung und Hoffart, steht in tadelndem Sinne unzählige Male. Aber im allgemeinen ist das, was dieser entgegengestellt wird, nicht sowohl das andere Extrem, als die richtige Mitte, die bekannte griechische „Besonnenheit" (σωφροσύνη). Es ist dies ein ziemlich vieldeutiges und oft schwer oder gar nicht zu übersetzendes Wort, eigentlich soviel wie „Bewahrung des Verstandes", aber dies bald gegenüber den Gefühlen des Stolzes und der Überhebung, die man niederhält, bald gegenüber den sinnlichen Lüsten und Begierden, die man beherrscht. Hier interessiert uns die „Besonnenheit" in ersterem Sinne, in der That eine vorhandene und geübte Tugend, die in einzelnen Belegen sogar imponieren kann. Die ruhmreichste griechische Leistung ist die Zurücktreibung der ungeheuern persischen Macht, Thaten, die einerseits in Herodots Geschichtswerk, andrerseits im Drama des Äschylus und gelegentlich auch in der Lyrik des Pindar verewigt sind. Wo ist nun hier etwas von Ruhmredigkeit zu finden? Das haben nicht wir gethan, läßt Herodot den Themistokles sagen, sondern die Götter und Heroen, und das Drama stellt dar, wie in Xerxes Niederlage alte Götterspruche erfüllt seien, deren unerwartet frühe Erfüllung auf des Königs Übermut und Frevel zurückgeführt wird, und wo Pindar einmal Salamis erwähnt — meistens läßt er nämlich die Gelegenheit ungenutzt — fügt er alsbald hinzu: aber doch laß Schweigen das Rühmen bedecken: Zeus teilt dies und teilt jenes zu, Zeus der Herrscher über alles. Zu schweigen verstand man auch auf den zum Teil noch vorhandenen Grabsteinen der gefallenen Freiheitskämpfer; erst die Späteren thaten den Mund weit auf, während ihr Arm nichts Derartiges mehr leistete. Also die beständige Predigt der Dichter, welche etwas wie die Propheten ihres Volkes waren und sich selbst Propheten der Musen nannten, das ist gleichsam Mundstücke und Organe derselben, war doch nicht fruchtlos gewesen. Sie predigten aber beständig, daß der Mensch sich nicht im Gefühle seiner Stärke überheben, und daß er allen Erfolg nicht sich selbst zuschreiben solle, sondern den Göttern, in deren Belieben es stehe, was sie gaben, auch wieder zu nehmen, und den, welchen sie hoch erhoben, auch wieder tief zu stürzen. Allerdings steht der Grieche seinen Göttern mehr

mit Furcht — im besten Falle Ehrfurcht — gegenüber als mit Liebe, wiewohl auch diese nicht ganz ausgeschlossen ist, und umgekehrt sind nach seiner Anschauung die Menschen den Göttern nicht ein Gegenstand der Liebe, wiewohl wiederum auch hier diese nicht ganz fehlt, sondern, wenn sie zu groß werden, sogar ein Gegenstand der Mißgunst; denn der Gott will allein groß sein, sagt Herodot, und duldet nichts Großes neben sich. Dies ist der bekannte „Neid der Götter", welche Bezeichnung im Deutschen übler klingt als im Griechischen (wo φθόνος auch eine gerechte Mißgunst sein kann), aber auch im Griechischen nicht gerade gut klingt. Ein gut klingendes und auch uns vertrautes Wort ähnlichen Sinnes ist Nemesis, und tiefere Geister faßten auch ihre Vorstellung so, daß die Gottheit da dem Glücke und der Größe des Menschen mißgünstig und feindlich ist, wo seine Thaten die Frömmigkeit und das Recht verletzen; aber die populäre Anschauung läßt großes und ungemischtes Glück als solches, eben vermöge des Neides der Götter, großes Unglück zur Folge haben. Und im ganzen — auch dies ist ein alter Spruch — geben die Götter dem Menschen auf zwei Übel immer erst ein Gut, und das beste, was sie etwa jemandem aus besonderer Gnade verleihen, ist ein früher Tod, das heißt ein frühes Aufhören der Existenz. Diese pessimistische Lebensanschauung ist gerade im alten Griechenland sehr verbreitet, und gestaltet sich zu dem immer wiederholten Spruche: was für den Menschen das Beste wäre, ist ihm unerreichbar, nämlich nie geboren zu sein; also muß er was dem zunächst kommt, für das größte Glück halten: möglichst bald wieder zu verschwinden. Es ist natürlich so etwas mehr Stimmung gewesen als dauernde Denkweise, und wir finden auch den entgegengesetzten Standpunkt verfochten, daß doch umgekehrt das Gute im Leben überwiege, wenn nur die Menschen sich mit dem, womit die Götter ihr Leben reichlich ausgestattet, begnügen und nicht nach hohen Dingen trachten wollten; denn dadurch zögen sie selbst das Unglück herbei. Man führte, wenn man wollte, die Segnungen der Kultur, insonderheit des Getreidebaues und des Weinbaues, gemäß der in den Kulten der Demeter und des Dionysos gegebenen Anschauung auf die Götter als Urheber zurück, wenn man nicht überhaupt, was bei dem Fließenden der mythologischen Anschauung möglich war und auch manchmal wirklich wurde, auch das Dasein der Menschen auf den Gott zurückführte, der sie ins Leben gerufen und ihnen Erde und Meer als Ernährer gegeben habe. Konsequenz und Einheitlichkeit ist das letzte, was wir in der Welt- und Lebensanschauung eines geistig so beanlagten und so regsamen Volkes erwarten dürfen. Wer optimistisch dachte, konnte auch ganz besonders in den Orakelinstituten einen Beweis der nicht nur einmaligen, sondern andauernden Fürsorge der Götter erblicken. Da dem Menschen die Zukunft verborgen ist, die Götter aber alles wissen, insonderheit Apollon, dem auch die Zahl der Blätter im Frühling und der Sandkörner am Meeresufer nicht verborgen ist: so hat nun dieser Gott seine Stätten auf Erden sich erkoren, wo er zu finden ist und jedem in Frömmigkeit und Aufrichtigkeit des Sinnes Fragenden Bescheid giebt, was er thun und lassen soll. Auch durch den Befund der Eingeweide der geschlachteten Opfertiere geben die Götter Bescheid, und kein Verständiger soll etwas unternehmen, ohne sich auf die eine oder die

andre Art vorher dafür der Gunst der Götter versichert zu haben. Derartig war, nach Xenophons Berichten, auch die Frömmigkeit eines Sokrates: wenn ihm etwas von den Göttern angezeigt zu sein schien, so hätte er sich schwerer bereden lassen gegen dies Zeichen zu handeln, als wenn ihn einer hätte bereden wollen, für einen Weg einen blinden und des Weges unkundigen Führer statt eines sehenden und kundigen zu nehmen. Sein Gebet an die Götter war einfach, ihm das Gute zu geben; wer nämlich um Geld bitte, sagte er, oder um Herrschaft oder etwas Derartiges, könne ebenso gut um Würfelspielen oder um einen Kampf oder sonst um etwas von völlig unklarem Ausgange bitten. So soll auch ein Pythagoreer, als ihm seine Freunde bei seiner Abreise zuriefen: Mögen dir die Götter geben, was du wünschest! erwidert haben: Behüte nein! möge ich vielmehr wünschen, was mir die Götter geben.

Es war also bei den Griechen viel mehr von echter Religiosität vorhanden, als es nach den zumeist zu Tage tretenden Erscheinungen aussieht. Insonderheit vom 6. vorchristlichen Jahrhundert ab zeigt sich auch ein Mysticismus, der sich an den Namen des alten thrakischen Sängers Orpheus knüpft, und der nicht nur auf dunkle private Kreise durch alle hellenischen Länder hin Einfluß gewann, sondern auch die Schule der Pythagoreer und ferner die staatlichen Kulte der Mysterien beeinflußte. Ich bin überzeugt, daß diese Lehren viel älter waren, und ferner scheinen sie, worauf auch der Mythus selber weist, nichthellenischen Ursprungs zu sein, wiewohl es sich hierbei durchaus um vorgeschichtliche und völlig dunkle Zusammenhänge handelt. In diesem Mysticismus nun ist ein Hauptdogma das der Unsterblichkeit der Seele, welches, wie Herodot[1]) als Merkwürdigkeit anführt, auch bei dem thrakischen Stamme der Geten volksmäßig war, und welches in Griechenland dann auch von den Pythagoreern und mit anderm Rüstzeug von Platon vertreten wurde. Die Orphiker indessen boten den Kern ihres Mysticismus in nicht nur weitschichtiger, sondern auch unschöner und unsauberer mythologischer Schale dar. Wenn schon Hesiods Theogonie weder schön noch sauber ist, so ging die ihr nachgebildete orphische im Ungeheuerlichen und Anstößigen noch viel weiter, und dabei scheint doch klar die Lehre durch, daß Zeus das All erfüllt und das All ist; Äschylus, der auch bei den Orphikern in die Schule gegangen war, fügt noch hinzu: das All und was höher ist als das. Sodann scheint eine Sündenschuld der gesamten Menschheit durch, zu deren Sühnung Zeus Sohn sich darbietet, allerdings dies wieder in schrecklicher Verkleidung. Denn Zeus Sohn Dionysos, den er auf seinen Thron gesetzt hat, ist von den Titanen zerrissen und gefressen worden; Zeus verbrannte dann die Titanen mit seinen Blitzen und erweckte seinen Sohn zu neuem Leben; aus der Asche der Titanen aber gingen die Urmenschen hervor. Diese sind demnach göttlichen Geschlechts, denn der gefressene Sohn des Zeus steckt in ihnen, als Abkömmlingen der Titanen, aber im Empörungszustande gegen die Gottheit. Die Titanen sind eigentlich nichts als Symbol der zu hoch strebenden und frevelnden Menschennatur, aber die maßlos grobe Hülle des Mythus ließ dies kaum noch erkennen, und die Ceremonien sollen noch

[1]) Herodot IV, 93 ff.

gröber gewesen sein. Da Zeus Sohn sich bei dem Angriffe der Titanen in alle möglichen Gestalten verwandelte, zuletzt in die eines Ochsen, in welcher er zerrissen und gefressen wurde, so bildete man bei der Einweihung diese Urschuld nach und zerriß und fraß einen Ochsen, enthielt sich aber dann um so gewissenhafter zeitlebens aller Fleischnahrung, und diente in frommem und heiligem Leben dem Dionysos, der dann seine Gläubigen nach dem Tode zu sich aufnahm. Es gab bei den Orphikern auch sühnende Gebräuche für einzelne begangene Schuld, und diese Sühnung hatte besonders auf das Jenseits ihre Wirkung, so daß manch einer, der sich seiner Sünden bewußt war und dem es bange war um das Gericht nach dem Tode, sich hier Trost suchte und kaufte. Also ausgeartet ist diese Sache gründlich; aber wenn man auf den allertiefsten Grund geht, so ist hier allein ein Versuch, den Menschen mit der Gottheit, der er zunächst durch eigene Schuld entfremdet ist, zu versöhnen und in enge persönliche Beziehung zu setzen, und hier allein etwas, was man Gemeinde und Kirche nennen oder damit vergleichen kann. Denn auch die Mysterien, der von dieser Mystik beeinflußte staatliche Kult, haben allein eine gesonderte Gemeinde, in die niemand anders als durch persönliche besondere Weihe kommen kann, und während der gewöhnliche Tempel Wohnhaus der Gottheit ist, war in Eleusis für die Zwecke der Mysterien ein großes Versammlungshaus, wirklich eine Art Kirche. Was in diesen Kult der unterirdischen Gottheiten, der Demeter und ihrer Tochter und des Dionysos-Iacchos, von Mystik aufgenommen war, ging in den mythologischen Anschauungen über die gewöhnlichen kaum hinaus, aber in Bezug auf das selige Fortleben der Geweihten bei diesen Göttern und überhaupt die jenseitigen Dinge sehr viel weiter und tiefer, und auch die gebrauchten Symbole, wiewohl einer groben Auffassung fähig, verlangten keine solche. Die Ungeweihten mußten, hieß es in der Mystik, im Hades im Schlamme liegen; natürlich ist der Schlamm nichts als Symbol ihrer inneren Unreinheit. Oder aber, sie trugen ewig Wasser in zerbrochenen Gefäßen in ein leckes Faß, das heißt ihr Thun ist fruchtlos und ziellos und hat keinen bleibenden Gehalt. Diese Vorstellung ist später speziell auf die Töchter des Danaos übertragen worden, welche die ihnen bestimmten Gatten ermordet hatten, so daß nun dies Wassertragen als besondere Strafe für ein besonderes Verbrechen erscheint, ganz gegen den ursprünglichen Sinn und gegen jeden Sinn. Ähnliche Gestalten orphischen und sehr alten Ursprungs sind die bereits in der Totenschilderung (Nekyia) der Odyssee erscheinenden: der ewig durstende und hungernde Tantalos, das Symbol des Genußmenschen, dem der Genuß alsbald verfliegt und die gleiche Begierde zurückläßt; der ewig den Stein wälzende Sisyphos, das Symbol der ewig strebenden und nie ihr wirkliches Ziel erreichenden menschlichen Klugheit (*Σίσυφος-σοφός*). Nach einer andern Version schwebt dem Tantalos ein Stein über dem Haupte, wobei der Sinn der gleiche ist wie in der bekannten Erzählung von Damokles mit dem Schwerte. Der dritte Büßer in der Odyssee ist Tityos, dem ein Geier die Leber abfrißt: Symbol der wilden und frevelhaften Begierde. Ganz sicher stehen die drei, alle mit einer Art Reduplikation gebildeten Namen in Beziehung zu einander, und ferner verband der Dichter, der diese Verse in die Odyssee einfügte,

wenigſtens mit den Namen Tantalos und Siſyphos noch keine mythologiſche Vorſtellung (etwa daß er den erſteren als den Vater des Pelops angeſehen hätte), ſondern ſie bleiben noch rein ſymboliſch. Wann dieſe Geſtalten geſchaffen ſind, läßt ſich ſo wenig ſagen, wie wann und durch wen die Geſtalten des Prometheus und ſeiner Brüder geſchaffen wurden, an deren ſymboliſcher Bedeutung ebenſowenig ein Zweifel iſt, und die doch bereits bei Heſiod zu mythologiſchen Figuren erſtarrt ſind. Prometheus, das iſt der Vorausbedenkende, iſt der Typus der menſchlichen Intelligenz, ſein Bruder Epimetheus, das iſt der hinterdrein Bedenkende, der der damit überall verbundenen Kurzſichtigkeit und Thorheit. Der dritte Bruder iſt Atlas, der die menſchliche Duldungskraft vertritt: ihm iſt der ganze Himmel auf die Schultern gelegt. Den vierten, Menoitios, den Frevler, hat Zeus mit ſeinen Blitzen zerſchmettert. Den Prometheus aber, die Intelligenz, hat er gefeſſelt, wozu als weitere Strafe die des Adlers hinzukommt, welcher Tag für Tag die Leber abweidet, ähnlich wie bei Tityos der Geier. Bemerkenswert iſt, daß in allen Erzählungen von den Wohlthaten, die das Menſchengeſchlecht von Prometheus empfangen, das ſittliche Gebiet ausgeſchloſſen bleibt: es handelt ſich allein um Leiſtungen des Intellekts und um das, was wir Kultur nennen. Am deutlichſten und nicht bloß ſtillſchweigend iſt dieſe Beſchränkung in der von Platon einmal gelegentlich gegebenen Form des Mythos vorhanden: das Feuer ſtahl Prometheus aus der Werkſtätte der Athene und des Hephäſtos, die ſich in der ihm noch zugänglichen Unterſtadt der Götter befand; aber das Gefühl von Recht und die ſittliche Scheu (*Αἰδώς*), die oben auf der Burg bei Zeus verwahrt wurden, vermochte er nicht ſich anzueignen noch den Menſchen zu geben, ſondern Zeus ſelber ſandte ſie herab, aus Erbarmen mit der ohne ſie, trotz des Feuers, in gegenſeitigem Frevel zu Grunde gehenden Menſchheit. Was aber die Erlöſung des Prometheus betrifft, ſo konnte ſie ebenfalls nur von Zeus und überhaupt den Göttern und Götterſöhnen kommen. Herakles erlegte den Adler, wie ſchon bei Heſiod ſteht, aber die Feſſelung iſt bei dieſem eine noch andauernde, und wenn die Späteren von einer Löſung des Titanen Prometheus und der andern Titanen wiſſen, ſo iſt ſie Zeus Werk. In Äſchylos Tragödie ſagt Hermes dem Gefeſſelten, der wegen ſeines Trotzes nun mit ſeinem Felſen in den Hades verſinken wird, daß er zwar nach langer Zeit wieder ans Licht kommen, aber dann von dem Adler gepeinigt werden ſolle, und dies Leiden werde nicht eher ein Ende haben, als bis ein Gott als Stellvertreter in demſelben erſcheine und willens werde, für ihn in den Hades hinabzuſteigen. Wer war der Gott? Der Kentaur Chiron, ſagt die Mythologie, der, von Herakles abſichtslos mit dem vergifteten Pfeile getroffen und von entſetzlichen Schmerzen gequält, den Zeus anflehte ihn ſterben zu laſſen, womit der Stellvertreter gefunden und Prometheus erlöſt war.

4. Die römische Religion.

Von Professor Dr. D. Blaß in Halle a. S.

Bei den Römern ist das Wort Religion zu Hause, welches bei uns ein Fremdling ist; welches der von ihnen damit verbundene Begriff war, ist eine naheliegende Frage. Was zunächst die Ableitung des Wortes betrifft, so knüpft Cicero in einer bekannten Stelle[1]) dasselbe an relegere an, das heißt nicht an re-legere „wieder lesen", sondern an ein religere oder relegere = retractare, Rücksicht nehmend betrachten, worin legere dieselbe Bedeutung wie in diligere und intellegere habe, und für diese Ableitung ist eine Bestätigung das anderweitig aus einem alten Dichter angeführte religens = religiosus. Denn hier wird ja religare „anknüpfen", welches Augustinus als Stammwort für religio ansieht, gänzlich ausgeschlossen, auch wenn es nicht dies schon dadurch wäre, daß die Bildungen auf -io von Verben der dritten und nicht solchen der ersten Konjugation kommen: legio von legere, regio (Richtung) von regere. Nun wird das Wort religio von den Römern objektiv und subjektiv gebraucht: subjektiv von der Gewissenhaftigkeit eines Menschen, oder von einem einzelnen Gewissenbedenken oder Skrupel, objektiv von der Heiligkeit eines Ortes oder einer gegen die Götter bestehenden Verpflichtung, auch wohl einer nicht erfüllten, so daß es auf Sünde und Schuld hinauskommt. Oder es bezeichnet, ebenfalls objektiv, die religiösen Gebräuche und Institute, im Plural religiones oder auch im Singular, und schließlich halb objektiv halb subjektiv das, was wir darunter verstehen, Götterfurcht, Religion, wie in den Versen des Lucretius: als das menschliche Leben vor Augen schimpflich am Boden lag, niedergedrückt von der lastenden religio, welche ihr Haupt von den Gegenden des Himmels her zeigte, wie es mit schrecklichem Anblick die Menschen bedräute. Diesem Dichter, welcher die epikureische Philosophie als Erlösung von der religio vorträgt, ist sie etwas Feindliches und Hassenswertes, und er weiß die Opferung der Iphigenia in mächtigen Versen gegen sie und ihre Ansprüche als Hüterin der Sitte und der frommen Scheu geltend zu machen; aber auch von andern wird religio nicht stets in gutem Sinne gebraucht, noch der Gegensatz von religio (Glauben) und superstitio (Aberglauben) durchweg festgehalten. Ein Römer behauptet auch, daß religiosus von rechtswegen einen tadelnden Sinn habe und das Übermaß bezeichne, gerade wie vinosus; religens müsse man, wenn man den guten Sinn meine, gebrauchen. Soviel ist aus allem klar, daß erst die christliche religio kommen mußte, um auch dem Worte seinen sowohl vollen als unzweideutigen Sinn zu geben. Immerhin, die Definition der Religion als Abhängigkeitsgefühl paßt auf den altrömischen Gebrauch des Wortes sehr gut, und es hat, um dies gleich zu sagen, kaum ein Volk gegeben, bei dem dies Abhängigkeitsgefühl stärker hervortrat als bei den Römern. Aber auch das ist nicht minder wahr, daß kaum bei irgend einem Volke dies Gefühl so

[1]) Cicero de natura deorum II, § 72.

wenig von Einsicht und Klarheit begleitet war, wie eben bei den Römern. Die Religion war ihnen eine Sache nicht der Vernunft, nicht der Spekulation, nicht der Phantasie, nicht des Herzens, sondern des nüchternen und praktischen Verstandes, der freilich, wenn er sich an diese Dinge wagte, notwendig zum Unverstande wurde; indessen der Staat fuhr dennoch gut dabei.

Was die Römer von altererbten oder von selbständig entwickelten religiösen Vorstellungen gehabt haben, ist außerordentlich wenig und dürftig. Die Mythologie ist in den ersten Anfängen geblieben; jedoch, wie sie in ihrer Sprache ein genus masculinum und ein genus femininum hatten, so unterschieden sie wenigstens Götter und Göttinnen und bildeten daraus auch Ehepaare. Sodann waren sie überall sehr bereit, aus der Fremde was ihnen gut und praktisch schien aufzunehmen, und so machten sie es auch mit den Götterkulten, welche von alter Zeit her sowohl von den Etruskern als von den Griechen, die in Cumae und Neapolis ebenfalls Nachbarn waren, nach Rom gelangten und sich einbürgerten. Schließlich wurde, zumal von den Dichtern, die ganze griechische Mythologie herübergenommen, und römische und griechische Namen und Gestalten ganz zusammengemischt. Es hat nun, in den Zeiten Ciceros und Cäsars, in Rom einen Mann gegeben, der trotz aller griechischen und namentlich philosophischen Bildung doch mit dem ganzen Herzen ein Römer war, und alle seine Muße auf die gelehrte Erforschung des nationalen Wesens nach seinen verschiedenen Richtungen verwandte: Marcus Terentius Varro. So hat er auch das römische Religionswesen erforscht und sehr vieles wieder ans Licht gezogen, was für das leichtfertige und mit oberflächlicher griechischer Bildung sich brüstende Geschlecht der Mitlebenden verschollen und vergessen war, und aus Varros Schriften, die leider zumeist verloren sind, haben dann Kirchenväter wie Augustinus zu ihren, natürlich polemischen, Zwecken reichliches Material geschöpft. Gerade die religio war für einen national gesinnten Römer den Griechen gegenüber immerhin geeignet, daß er sich einmal irgendwo auch außerhalb des Staats- und Kriegswesens überlegen fühlte. Cicero (de natura deorum II, 8) sagt geradezu: wenn wir das Unserige mit dem andrer Völker vergleichen, so erscheinen wir, wenn in den anderen Dingen mit diesen nur gleich oder gar ihnen nachstehend, jedenfalls in der Religion, das ist in der Verehrung der Götter, als bei weitem überlegen. Man sieht was er meint, und wie er in der Auffassung der Frömmigkeit mit der bei Griechen sich zeigenden ziemlich zusammentrifft: der ist am frömmsten, wer am meisten verehrt, immerhin auch am meisten Götter, besonders aber am eifrigsten, genauesten, peinlichsten, und da ist die Überlegenheit der Römer in der That nicht fraglich. Wir haben die gleichzeitigen Griechen als beste Zeugen. Als diese die Römer zuerst kennen lernten, von den Zeiten des Hannibal ab, waren sie selber von den Anschauungen und Gefühlen ihrer Vorfahren weit abgekommen. Äußerlich war an dem überkommenen Kultwesen nichts geändert, und lediglich, wie das die jeweiligen politischen Verhältnisse mit sich brachten, verehrte man zu den alten Göttern noch diesen oder jenen König; aber der Glaube an die Realität und Macht der Götter war wenigstens bei den Gebildeten dahin. Den sittlichen Halt, dessen die

Menschen bedurften, suchten sie nicht mehr bei den Dichtern und in deren Theologie, sondern bei den Philosophen. In Bezug auf die Götter der Mythologie war und blieb eine Art von schlechtem Rationalismus weit verbreitet, der sogenannte Euhemerismus; nach diesem waren Zeus und alle andern Götter einmal Menschen gewesen, Könige natürlich, und der Begründer dieser Weisheit, Euhemeros von Messana, hatte dafür einen Roman zusammengeschwindelt, wie er auf einer Fahrt in den östlichen Ocean auf eine entlegene Insel gekommen sei und daselbst Aufzeichnungen über die Geschichte des Uranos, Kronos, Zeus entdeckt habe. Was man vor Augen sah, daß ein Mensch, weil er die Macht hatte, ein Gott wurde, und was auch in einigen der Mythen selber gegeben war, bei Herakles und immerhin auch Dionysos, die Vergöttlichung ursprünglicher Menschen: das übertrug man auf alle Mythen und fand hier den zureichenden Erklärungsgrund für alles. Hundert Jahre nach Hannibal war auch der gebildete Römer vollständig aufgeklärt, und es ist ja nun eigentümlich, daß von der Zeit der Aufklärung erst die römische Litteratur anfängt und die Römer zu uns zu reden beginnen. Sie würden aus sich schwerlich eine Litteratur irgend erheblicher Art hervorgebracht haben, sondern bedurften durchaus des griechischen Einflusses: mit diesem kamen, vom 3. vorchristlichen Jahrhundert ab, Dramatiker und Epiker und dann auch Geschichtschreiber und Redner und so weiter, und die älteste Litteratur ist, namentlich was das Drama betrifft, beinahe nichts als Übersetzungslitteratur. Damit kam nun die ganze griechische Mythologie nach Rom, und fast gleichzeitig auch der griechische Rationalismus; denn bereits Ennius, der vierte in der Reihe der römischen Dichter, Freund des älteren Scipio, beeilte sich den Euhemeros seinen Landsleuten in lateinischer Bearbeitung zugänglich zu machen. Auf das Volk hat das nicht sobald Einfluß gewonnen, sondern zunächst nur auf enge Kreise von Vornehmen, die überhaupt der fremden, von ihnen naturgemäß als etwas Höheres empfundenen Bildung sich zuneigten; aber dann ging die Sache weiter; immer zahlreicher kamen auch Griechen nach Rom, und so entstand eine römisch-griechische Civilisation, die uns in so vielen Werken der klassischen lateinischen Litteratur verkörpert vorliegt, und gewiß sehr viel Großes und Anziehendes hat. Aber es ist dabei nicht etwa eine römisch-griechische Religion, sondern die Religion gehört im wesentlichen bereits der Vergangenheit an. Bei den Griechen ist das anders: ein großer Teil der ersten Namen ihrer Litteratur ist aus der Zeit, wo wirklich noch eine griechische Religion in voller Kraft vorhanden war, und kaum einer der ersten Namen gehört der Zeit, wo die Philosophie für den Gebildeten die Religion ersetzte. Da scheint denn die römische Religiosität ungerecht benachteiligt, weil sie aus keinem Litteraturwerke zu uns spricht, was die griechische aus so vielen thut; indessen die römische war in der That nie derartig, daß sie begeistert und begeisternd reden oder dichten konnte. Das Abhängigkeitsgefühl offenbarte sich in tausend und abertausend Gebräuchen und Übungen und Ceremonien, aber in tiefen Gedanken und in hohen Worten offenbarte es sich nicht. Was also die Griechen von Hannibals Zeiten ab, während die Römer wirklich noch ganz Römer waren, so sehr in Verwunderung setzte, war dies, daß bei einem so mächtigen, so thatkräftigen, so praktisch klugen

Volke die Götterfurcht (δεισιδαιμονία), wie sie es wohl nannten, das öffentliche Leben und das ganze Privatleben in einem Maße durchzog und bestimmte, daß wie der griechische Geschichtschreiber Polybios sagt, eine Steigerung darüber hinaus gar nicht denkbar war. Niemals hatten irgendwelche Ahnen des Polybios sich entfernt soviel um die Götter gekümmert, und unter dem lebenden Geschlechte machten es höchstens alte Weiber so, oder einzelne Sonderlinge, die mit ihrer Götterfurcht ein passender Gegenstand der Charakterkomödie waren. Man fand nun einen Weg, die Bewunderung, die man im übrigen den Römern zollen mußte, auch durch diese anscheinende Schwäche nicht beeinträchtigen zu lassen. So weise Männer, wie die alten Gesetzgeber der Römer, werden es auch hierin nicht versehen haben, sondern wußten genau was sie thaten und anordneten. Wenn es möglich wäre, sagt Polybios, einen ganzen Staat aus lauter Weisen zu bilden, dann hätte man für diesen vielleicht diesen Apparat nicht nötig; da aber thatsächlich jede Volksmenge leichtfertig ist, voll von gesetzwidrigen Neigungen, von unvernünftigem Zorn, von gewaltsamer Leidenschaft, so ist es das einzig Mögliche, sie durch die Furcht des Unbekannten und durch derartiges Blendwerk (τραγῳδία) im Zaume zu halten. Unsere eignen Vorfahren, fährt er dann fort, haben das auch gewußt und darum die Vorstellungen von Göttern und von einer Unterwelt eingeführt, was sehr klug von ihnen war, wie es unklug ist von dem jetzigen Geschlechte, daß sie das so verwerfen. Nun bringt er den thatsächlichen Beweis, daß seine Landsleute mit ihrer Aufklärung unrecht haben und die Römer mit ihrem Aberglauben recht. Bei den Hellenen ist es mit der Verwaltung der öffentlichen Gelder so, daß, wenn einem auch nur ein Talent anvertraut ist, und es sind zehn Gegenschreiber da und ebensoviel Siegel und doppelt so viel Zeugen, der Mann doch nicht sich redlich halten kann. Hingegen bei den Römern, bei denen es sich oftmals um ganz andre Summen handle, sei der bloße gegebene Eid ausreichend, den Beamten bei seiner Pflicht zu halten, und Unterschlagung sei bei ihnen ebenso etwas Seltenes, wie bei den Griechen gewissenhafte Verwaltung. Der Respekt vor dem Eide ist auch noch in viel späteren und schlechteren Zeiten bei dem gemeinen Römer ein ganz anderer gewesen, als bei den gleichzeitigen Griechen, deren Leichtfertigkeit durch die von Cicero angeführte Redeweise, die unter ihnen damals üblich war, genugsam gekennzeichnet wird: „leihe mir ein Zeugnis." Die Sache ist die, daß die römische Einengung des ganzen Lebens durch unsäglich viele Formen und Rücksichten (religiones) den darin Aufgewachsenen nicht nur in lächerlichen Kleinigkeiten ängstlich, sondern auch in ernsten Dingen gewissenhaft hielt, und wenn dann Nutzen und Schaden des ganzen Systems abgewogen wurde, so kam zweifellos der letztere als sehr klein und der erstere als sehr groß heraus.

Die altrömische Anschauung, soweit man von Anschauung reden kann, war die, daß der Mensch überall von Göttern und Geistern umgeben sei: auf der Flur und im Walde, in der Stadt und im Hause. Es kostete ihm auch keine Mühe, diese Götter und Geister zu benennen. Einige Namen waren von altersher überkommen, vor allen der des Jupiter, dessen Name abzüglich des angehängten pater mit dem griechischen Zeus identisch ist und den Himmel bedeutet; das lebte auch noch fort in

Redensarten wie sub Jove „unter freiem Himmel", wurde indes im allgemeinen nicht mehr gefühlt, sondern der Himmelsgott war eine selbständige Person geworden wie Zeus. Juno (Jovino) ist das Femininum dazu, wie im Griechischen Dione, die man in Dodona neben Zeus verehrte. Ein andrer Hauptgott der Italiker, nicht bloß der Römer oder der Latiner, ist Mars oder Mavors, nicht nur Kriegsgott, sondern auch Frühlingsgott, woher sein Name in dem ihm geweihten Monat Martius fortlebt. Mit diesen alten Namen der Götter (wenige wie Zeus = Jupiter ausgenommen) hat man bis zum heutigen Tage dieselbe Not der Erklärung wie mit den griechischen; Apollo freilich ist im Lateinischen kein Problem, da es klärlich aus dem Griechischen mit dem ganzen Kult herübergenommen ist, wohl aber im Griechischen. Das griechische System der zwölf Götter läßt sich in Rom bereits aus dem Anfang des zweiten punischen Krieges nachweisen, wo man sie nach Anweisung der sibyllinischen Bücher drei Tage lang feierlich verehrte; es sind die sechs Paare Jupiter Juno, Neptunus Minerva, Mars Venus, Apollo Diana, Vulcanus Vesta, Mercurius Ceres. Die Angleichung zwischen griechischer und römischer Religion hatte sich also damals bereits vollzogen: mit den griechischen Götternamen war das System gekommen, und die griechisch verfaßten sibyllinischen Bücher gebrauchten diese; aber man hatte nur Apollon beibehalten, alle anderen griechischen Götternamen fest und ein für allemal durch gleichwertige lateinische ersetzt. Diese zwölf Namen und was es sonst noch für alte Namen gab, wie Janus und Saturnus, waren nun allerdings für die Masse des empfundenen Göttlichen und Geisterhaften verschwindend wenig; doch war ja nichts leichter, als neue soviel man wollte zu machen, nicht bloß indem man (wie auch die Griechen thaten) Abstrakta personifizierte, wie Fides oder Salus oder auch Febris (die in Rom drei Kapellen hatte), sondern auch mit Ableitung von dem die Sache bezeichnenden Nomen oder Verbum. Den Römern war es nicht genug, den Herd, den des gesamten Staates und den jedes einzelnen Hauses, mit seinem Feuer als Vesta zu verehren, sondern die dii Penates gehören dazu, weil auf dem Herde der Mundvorrat (penus) zubereitet wird: falls nicht, was ebenso möglich ist und schon bei Cicero als zweite Erklärung steht, der Name mit penitus, penetrare zusammenhängt und die Geister des inneren Hauses bedeutet. Auch der gesamte Staat hatte seine Penaten, wie seine Vesta. Ein andres Beispiel: wenn das Wort „Münze" von moneta kommt, und dies von der Juno Moneta, weil die staatliche Prägestätte nahe bei deren Tempel lag: so konnte doch eine so wichtige Sache nicht etwa einer benachbarten Göttin mit aufgebürdet werden, sondern das alte Kupfergeld (aes) hatte seinen Gott, den Aesculanus, und als man zur Silberwährung fortschritt, schuf man für dieses den Gott Argentinus, den man naheliegenderweise zum Sohn des Aesculanus machte: nach Mommsens Übersetzung „Silberich Sohn des Kupferich". Was nun gar den Ackerbau betrifft, von alters her die Hauptbeschäftigung der Italiker, so muß man ja nicht meinen, Ceres wäre für alles als Schutzgöttin genug gewesen. Vielmehr hat Augustinus aus Varro uns folgende Gottheiten daneben kennen gelehrt: die dea Hostilina, zu der man betet, damit die Ähren in gleicher Höhe aufwachsen; denn hostire, sagt Varro, ist ein altes Wort gleich aequare.

Dann blüht das Korn: also Göttin Flora. Dann bilden sich milchige Körner: für diese sorgt Lacturcia und der Deus Lactans. Sie werden reif: dea Matura. Man rauft Unkraut und unbrauchbare Ähren aus (runcari segetes): dea Runcina. Man erntet: dea Messia. Man fährt ein in die sichere Bergestätte: dea Tutelina. Man drischt: dea Terensis. Indes vor dem Aufwachsen des Korns geht gar manches vorher; wer sorgt dafür? Da werden uns anderswo nicht weniger als zwölf Namen von Göttern angeführt, die der Priester beim Opfer der Ceres mit dieser und der Erdgöttin (Tellus) zugleich anrief: einfache Fixierungen des umbrechenden, säenden, erntenden Landmanns, u. s. w., also z. B. von inserere Insitor, von metere Messor.

Eine andre Art, um Götter und Namen von solchen endlos zu vervielfältigen, war die Spaltung und Unterscheidung durch Beinamen. Etwas davon giebt es bei den Griechen auch, und die Einheitlichkeit und Anschaulichkeit der einzelnen Götter leidet auch bei ihnen darunter. Als Xenophon nach seinem asiatischen Feldzuge mit gänzlich leerer Tasche an der Küste saß und in Verlegenheit war, wie er nach Hause kommen sollte, befragte er einen Opferschauer, und da stellte sich heraus, daß er dem Zeus Meilichios, welchem er zu Hause regelmäßig zu opfern pflegte, während des ganzen Feldzuges nie geopfert hatte; also das war der Grund. Dies ließ sich nun nachholen (mit ein paar Ferkeln nach dem Brauche), und sofort machte er noch an der Küste eine mächtig reiche Beute. Daß nun der fromme Mann dem Zeus sehr oft geopfert hatte, leidet keinen Zweifel; aber „diesem Gotte", bekennt er, das ist dem Zeus Meilichios, habe er nicht geopfert. Bei den Römern indessen geht das unendlich viel weiter. Für die Glücksgöttin (Tyche) sind in der griechischen Mythologie zwei Beinamen verzeichnet, von denen keiner eine Spaltung abgiebt; man halte nun dagegen Fortuna, für die das Register gleich fast 30 Beinamen aufweist. Z. B. Fortuna publica oder Fortuna populi Romani, eine sehr wichtige Fortuna, die allerwichtigste in der Welt. Fortuna privata, kollektiv für alle einzelnen. Fortuna muliebris, für die römischen Frauen, Fortuna equestris, für die Ritter. Fortuna dux und Fortuna redux, für Reise und Heimreise; Fortuna tranquilla, für ruhige Meerfahrt; Fortuna viscata (die mit Vogelleim bestrichene) oder dubia, da das Glück so oft den Menschen mit Aussichten täuscht und dann im Stich läßt; daher auch Fortuna brevis, und als Gegensatz Fortuna manens. Aber was die Spaltung unendlich macht und an jeder Festhaltung einer Person zu verzweifeln nötigt, ist die Fortuna huiusce diei, da doch jeder Tag sein Glück hat oder haben kann. Als Catulus im Begriffe stand, den Cimbern die entscheidende Schlacht zu liefern, gelobte er, wenn das Glück dieses Tages ihm hold wäre, dem „Glücke dieses Tages" einen Tempel.

Also diese römische Götterwelt und der griechische Olymp sind wirklich in gewisser Weise volle Gegensätze. Die Römer hatten keine Phantasie und brauchten sie nicht; wenn indes der Tempel da war und einen Bewohner haben mußte, dann war ja der Künstler, ein griechischer gewöhnlich, da, um ein Standbild zu machen. Der konnte also auch eine Fortuna huiusce diei sichtlich herstellen. Bilder fehlten überhaupt, in der

historisch bekannten Zeit, in keinem Tempel und in keiner Kapelle; auch in der Hauskapelle jedes Hauses standen Bilder der Hausgötter, der Penaten und der neben ihnen im Hause waltenden Lares, und man gab ihnen regelmäßig bei den Mahlzeiten vom Salz und von der Speise ab. Varro wußte freilich von einer Zeit, wo es in Rom noch keine Tempel und keine Götterbilder gegeben habe, und dehnt diese Zeit auf 170 Jahre nach der Gründung Roms aus, so daß vor allem Numa Pompilius und seine Ordnung des Kultwesens mit umfaßt wird. Varro meint, daß wenn man dabei nur geblieben wäre, so würden die Götter in reinerer Weise als jetzt verehrt werden. Er unterscheidet nämlich, gleichwie vor ihm der Pontifex Quintus Mucius Scaevola, ein berühmter Rechtsgelehrter, zwischen den Göttern der Dichter, fabelhaften Wesen, denen vieles der Gottheit Unwürdige angehängt sei, sodann der Gotteslehre der Philosophen oder der natürlichen Theologie, die auf der Erkenntnis der Natur und des Weltalls gegründet sei und die Wahrheit gebe, und drittens der Götterlehre der Staatsmänner, speziell derer in Rom: diese gebe etwas aus Mythologie und Wahrheit Gemischtes, wie es für das Volk allein geeignet sei. Nach der Wahrheit, das ist nach der stoischen Philosophie, sind die Götter die Teile der Weltseele, und insofern die Weltseele eine Einheit ist, ist auch die Gottheit eine Einheit, die man Jupiter benennen mag. Daß also Bilder durchaus keine adäquate Anschauung von Jupiter und seinen Teilen geben, ist ohne weiteres klar; freilich das Volk muß einigermaßen getäuscht werden. Diese stoische natürliche Religion ist wirklich ungefähr das, was der antiken Naturreligion, der griechischen wie der römischen, schließlich zu Grunde liegt. Die Staatsreligion aber ist mit der Zeit immer komplizierter und mannigfaltiger geworden, und der Kultus, wenn nicht schwieriger und mühsamer, doch unendlich kostspieliger. An der Religion des Numa wird nämlich vor allem ihre Billigkeit gerühmt. Was man auf Grund dieser Satzungen auswendig zu lernen und zu beobachten hat, sagt Cicero,[1]) ist sehr viel, aber es kostet das alles nichts. Ein Grieche der ciceronischen Zeit führt das näher aus: man erscheine zu diesen Opfern in gewöhnlichster Kleidung, mit einer Mütze aus rauhem Schaffell auf dem Kopfe, und die Gefäße seien aus Thon oder Kupfer, und die Speisen und Getränke, die man darbringe, die allereinfachsten; aber allerdings, welchen Weg man zu gehen habe, und was darzubringen, und was dabei zu sagen und was zu thun, sei alles aufs genaueste vorgeschrieben. Das Äußerste von Peinlichkeit ist das Ritual, welches der Opferpriester des Jupiter (Flamen Dialis) zeitlebens zu beobachten hatte. Dieser vornehme Mann war allein von allen Priestern von weltlichen Ämtern ausgeschlossen (die sich z. B. mit der Würde eines Pontifex maximus ohne Schwierigkeit vertrugen); er durfte kein Pferd besteigen, keinen Eid schwören. Namentlich dies letzte kann man würdig finden; aber nun weiter: keinen geschlossenen Ring tragen, keinen Knoten an seiner Kleidung haben, sich nur mit kupfernem und nicht mit eisernem Messer Haar und Bart scheren lassen, und nicht von einem Sklaven, sondern nur von einem Freien, und was abgeschnitten wurde, und ebenso was von

[1]) Cicero de republ. II, § 27.

seinen Nägeln, mußte unter einem fruchttragenden Baume eingescharrt werden. Was er nicht anrühren durfte: Ziege, Hund, rohes Fleisch, Epheu, Bohnen, in Gärung begriffenen Teig; ferner keinen Toten und kein Grab, und so weiter; es ist schier endlos aufzuzählen, was er und seine Frau, die Flaminica, alles thun mußten oder nicht thun durften. Es ist ganz begreiflich, daß dies Priestertum nicht umworben war, ja sogar seit Marius Zeiten über 70 Jahre lang unbesetzt blieb, bis es Augustus erneuerte.

Diese römische Peinlichkeit in moralisch ganz gleichgültigen Dingen kann befremden und abergläubisch erscheinen; indes solange dahinter die Überzeugung vorausgesetzt werden kann, daß dies um der Götter willen so sein müsse, ist noch nichts Abstoßendes dabei. Einmal war diese Überzeugung gewiß da; aber ebenso gewiß ist, daß dieselbe sich späterhin verflüchtigte und dabei doch die Praxis die gleiche blieb, jetzt nicht um der Götter willen, sondern um des dummen Volkes willen, und das ist abstoßend. Die Peinlichkeit wurde auch in diejenigen Teile des Kultes übertragen, die in allem Übrigen den groß und reich gewordenen Staat zeigten, so in die ludi Romani, das Hauptfest der Römer, welches zu Ehren der kapitolinischen Götter, also vor allen des Jupiter, im September mit Opfern und Prozessionen und Wagenrennen und schon vor dem allen mit Bühnenaufführungen (seitdem es auch solche gab) begangen wurde. Daß hierbei alles andre eher als Frömmigkeit die Veranstalter und die Zuschauer bewegte, versteht sich von selbst; aber ein Kultakt war dennoch auch dies Fest, und mit einem Kultakt mußte es genau genommen werden. Also, so sagt Cicero,[1]) wenn ein Festtänzer auf einmal stehen geblieben ist, oder einem Flötenspieler der Ton ausgegangen, dann sind die Spiele nicht richtig (rite) geschehen, und diese Versehen sind zu sühnen und die unsterblichen Götter durch Wiederholung der Spiele zu besänftigen. Solche Versehen aber kamen sehr oft vor, und wie uns ein römischer Geschichtschreiber sagt, nicht etwa bloß durch Zufall, sondern öfter noch durch die Veranstaltung derer, in deren Geschäftsinteresse die Wiederholung lag. So geschah es z. B., daß im Jahre 203 vor Chr. und wieder 198 und wieder 197 die ludi Romani dreimal von Anfang an wiederholt wurden (toti instaurati sunt), wenn nicht mit Bezug auf die Bühnenspiele, so doch in Bezug auf die Prozession und das Wagenrennen, was das eigentliche, damals fünftägige Fest ausmachte. Man hatte also vom 4. bis zum 12. September Bühnenspiele gehabt, dann am 13. Opfer und Opferschmaus, am 14. Probe der Pferde, vom 15.—19. Rennen znm ersten Mal, dann die Wiederholungen, mit denen der Rest des Monats daraufging.

Ein besonderes, sehr reiches Kapitel ist für Rom das Weissagungswesen mit seinen Arten und Unterarten. Die stoische Philosophie nämlich hatte es hübsch in ein System gebracht, und ließ sich sogar sehr angelegen sein, die Weissagung dieser oder jener Art gegen allen Unglauben zu verteidigen. Man unterschied eine künstliche Weissagung und eine kunstlose oder natürliche. Die letztere umfaßt das Hellsehen und den prophetischen

[1]) Cic. de haruspicum responsis 23.

Traum; erstere zerfiel in Eingeweideschau, Weissagung aus besondern, unregelmäßig kommenden Zeichen, z. B. Blitzen, ferner die Vogelschau, die Losorakel und dergleichen mehr. Praktisch indes war alles einigermaßen künstlich; denn der Traum bedurfte in der Regel der Deutung, und das Hellsehen und das inspirierte Prophetentum war hauptsächlich nur in der Vergangenheit vorgekommen, so daß, was davon vorlag, in Sprüchen alter Seher und insonderheit der Sibyllen bestand, also in etwas, was ebenfalls des Nachsuchens und Deutens bedurfte. Wenn nun pflichtmäßig von irgend einem Orte Italiens besonders auffällige Dinge am Himmel oder auf Erden nach Rom gemeldet waren — die Bücher des Livius sind ja von diesen Prodigien voll —, dann wußten die Väter der Stadt, daß dies etwas zu bedeuten hatte, und ließen sich von den Leuten des Faches, den haruspices, belehren, was dies sei und was zur Sühnung zu geschehen habe. Oder aber, der Senat beauftragte die Behörde der zehn, später fünfzehn Männer, welche die sibyllinischen Bücher unter sich hatten, daß sie in diesen das für den Fall Geeignete ausfindig machen möchten. Diese Bücher, die angeblich bereits vom Könige Tarquinius Superbus erworben waren, enthielten griechische Orakel in schlechten Hexametern und in akrostichischer Form (welche gegen Fälschung sicherte); der Inhalt war einfach der: wenn das und das geschieht, dann sind die und die Opfer zu bringen. Durch einen Schriftsteller der Kaiserzeit ist auch uns noch ein echtes sibyllinisches Orakel erhalten, welches im Jahre 207 v. Chr. hervorgezogen und angewendet war: echt in Bezug auf diese Anwendung, nicht in Bezug auf Herkunft von irgend welcher Sibylle. Diese ganze Sibyllinenlitteratur ist ein ungeheurer, durch viele Jahrhunderte fortgesetzter Schwindel, an dem sich auch die Juden, im Interesse ihrer Propaganda, und schließlich die Christen beteiligten. Aber ganz abgesehen von den Zeichen, die sich ungesucht boten und zu deren Sühnung man auf diese Weise die Mittel fand, war doch auch das Bedürfnis, in irgend welchen entscheidenden und wichtigen Momenten den Willen der Götter zu erforschen, und dazu dienten die weiteren Arten der künstlichen Weissagung. Wenn man den Göttern ein Opfertier schlachtete, und es fand sich beim Zerlegen irgend etwas Abnormes, dann war das eine bedenkliche Sache; umgekehrt, wenn alles in Ordnung war und auch das Verbrennen richtig verlief, dann hatten die Götter das Opfer gnädig angenommen, und man fühlte sich ihres Beistandes sicher. So war es bei Griechen und Römern (wenn auch bei ersteren noch nicht zur Zeit Homers), und es hatte sich über das Gesagte weit hinaus eine Kunst der Deutung gebildet, sowohl in Bezug auf die Art des Verbrennens als auch in Bezug auf den Befund der Eingeweide; in Griechenland war der Fachmann der Mantis, in Etrurien und von da aus in Rom der haruspex. Das bekannteste Beispiel von abnormem Befund und dementsprechender Weissagung ist, daß bei einem von Cäsar kurz vor seinem Tode gebrachten Opfer der Haruspex ein Herz in dem Ochsen überhaupt nicht vorfand, wofür die Deutung auf bevorstehenden Verlust des Lebens nahe lag. Da nun aber auch der Ochse ganz offenbar ohne Herz nicht hatte leben können, so wurde behauptet, die Götter hätten im Momente der Opferung das Herz verschwinden lassen, um damit ein Zeichen zu geben. Die älteste und hervortretendste Art der Weissagung

indeſſen iſt in Rom die Vogelſchau, die Auſpizien (auspicium das iſt avi-spicium). Dafür gab es ſeit den älteſten Zeiten ein eignes, angeſehenes Kollegium, die Augures, die mit ihren Beobachtungen für alle wichtigeren Akte des ſtaatlichen Lebens den Behörden zur Seite ſtanden. Es iſt eine immerhin begreifliche Anſchauung, daß die Götter des Himmels durch die Vögel des Himmels ihre Zeichen ſenden; die Deutung aber und die Einholung dieſer Zeichen war ebenfalls in ein Syſtem gebracht, und die Kunſt des Augurs reichte auch weiter als auf Geſchrei und Flug der Vögel. Gewiſſe vierfüßige Tiere waren ebenfalls brauchbar, und von den Vögeln ganz beſonders die nicht am Himmel fliegenden Hühner. Gerade in dieſer Art von Augurium, dem aus dem Freſſen der Hühner, zeigt ſich der Unſinn der ganzen Auguraldisciplin am allerkraſſeſten. Nämlich in den Feldzügen, insbeſondere vor Schlachten, ging es nicht wohl an nach fliegenden Adlern und andern Weisſagungsvögeln auszuſchauen; dagegen den Hühnerkaſten führte jeder Oberfeldherr mit ſich und ließ durch den mit der Wartung der Hühner beauftragten Diener, den pullarius, ſofort das Orakel einholen: derſelbe ließ ſie heraus und warf ihnen Futter vor, und je nachdem ſie nun ſehr gierig fraßen, ſo daß ihnen in der Gier der Biſſen wieder aus dem Schnabel fiel, oder minder gierig, oder auch nicht freſſen wollten, lautete der Beſcheid über den Ausgang des bevorſtehenden Treffens günſtig oder ungünſtig. Im erſten puniſchen Kriege war einmal ein Admiral ſo gottlos, die Hühner, die nicht freſſen wollten, mit den Worten: dann laß ſie ſaufen, ins Meer werfen zu laſſen; dafür verlor er auch die Schlacht. Daß der pullarius und durch ihn der Feldherr es vollkommen in ſeiner Hand hatte, ob die überfütterten Hühner nicht freſſen wollten oder die ausgehungerten gierig fraßen, konnte zu Ciceros Zeiten und auch ſchon ſehr viel früher einem vernünftigen Menſchen nicht verborgen ſein. Indes man übte die Sache weiter, wenn auch zu Ciceros Zeiten, wie dieſer rügt,[1]) ohne die eigentlich erforderte ſkrupulöſe Sorgfalt (die ſich z. B. auf die ungeſtörte Ruhe der Beobachtung, das ſogenannte silentium, bezog), und auch nicht mehr regelmäßig im Felde. Hat Cäſar vor der entſcheidenden Schlacht gegen Arioviſtus die Hühner befragt? Er konnte das gar nicht: denn wie Cicero uns belehrt, hatte nur der wirkliche und nicht auch der geweſene Konſul oder Prätor die Befugnis, Auſpizien anzuſtellen, und Cäſar war geweſener Konſul (Prokonſul). Und indem dazumal meiſt Prokonſuln oder Proprätoren kommandierten, ſo hatte Jupiter draußen wenig Möglichkeit mehr, vor entſcheidenden Aktionen durch die Hühner ſeine Gunſt oder Ungunſt kundzugeben. Aber in der Stadt, wo befugte Magiſtrate waren, nahm alles ſeinen alten Gang. Es war Geſetz, daß jede Volksverſammlung ſofort aufgelöſt werden mußte, wenn während derſelben ein befugter Beamter Auſpizien anſtellte: wonach man jederzeit in der Lage war, mittelſt der Religion das zu üben, was man jetzt Obſtruktion nennt.

Im ganzen alſo ſehen wir in Rom zu der Zeit, aus der wir zuerſt originale Schriftwerke in größerer Fülle haben, das iſt zu der Zeit Ciceros, das nationale Religionsweſen auch äußerlich bereits vielfach ver-

[1]) Cic. de divinatione II, 71 ff.

nachlässigt, wozu die durch die Bürgerkriege des ersten vorchristlichen Jahrhunderts einreißende Verwilderung das Ihrige beitrug. Über die Augurn giebt es das bekannte Witzwort: es sei zu verwundern, wenn ein Augur nicht lache, wenn er einen andern Augur fungieren sehe. Natürlich hatten Pontifices und Augurn und der ganze Apparat von Aufsehern und Auslegern des heiligen Rechts und des Willens der Götter nach wie vor ihren äußeren Glanz und ihre äußere Würde; aber vorlängst schon war bei dieser „Geistlichkeit" das gute Essen und Trinken so sehr die Hauptsache, daß, wie Mommsen sagt, die Augural- und Pontifikalschmäuse gleichsam die Silberblicke eines römischen Feinschmeckerlebens und für die Gastronomie mitunter epochemachend waren. Woher also, kann man billig fragen, bei einem Manne wie Lukretius, von dem wir zu Anfang sprachen, dieser gewaltige Zorn gegen die Religion, und diese Begeisterung für Epikur, welcher die Menschheit von diesem Alp befreie? Die Antwort ist, daß Lukretius gar nicht die nationale Religion meint, sondern was an Kulten und Vorstellungen aus dem Auslande importiert war und fort und fort hereinkam. Wenn, sagt er, mit dem Tode alles vorbei wäre, dann könnte man noch einigermaßen den religiones und den Drohungen der Propheten widerstehen; jetzt aber giebt es kein Entfliehen, weil man im Tode ewige Strafen zu fürchten hat. Niemals hatte in Rom der Pontifex maximus das Volk darüber belehrt, daß es ein Jenseits und darin ein verschiedenes Schicksal gebe; in keinem altrömischen Buche war hierüber etwas geschrieben; man hatte ein bißchen Ahnenkult, den Kult der dii manes, und wenn ein Leichnam verbrannt war und man beim Auffammeln der Gebeine auf den ersten Knochen stieß, so sagte man, daß jetzt der Verstorbene ein Gott geworden sei, nämlich weil durch die Verbrennung ins Jenseits übergegangen. Aber in den griechischen und orientalischen Kulten, die in die große Leere eingedrungen waren, handelte es sich allerdings sehr stark um das Schicksal im Jenseits. Insonderheit die orphischen Mysterien, von denen bei der griechischen Religion die Rede war, sind zu keiner Zeit des Altertums völlig ausgegangen, und zu Ciceros Zeit hat der vornehme und grundgelehrte Nigidius Figulus aus diesen und aus orientalischen und aus einheimischen Elementen und aus altgriechischer Philosophie ein religiös-philosophisches System zurechtgemacht, welches er mit dem Namen des Pythagoras schmückte. Dies nun war für ein paar vornehme Leute; aber der Kult der ägyptischen Isis war recht etwas für das Volk und in Rom wie in den Städten Italiens ganz ungeheuer populär. Auch die Juden machten unter den Einheimischen manche Proselyten, und wurden bereits im Jahre 139 v. Chr. mitsamt den chaldäischen Astrologen vom Prätor ausgewiesen. Nämlich eine gewisse Opposition wurde von Staats wegen den nicht nationalen und althergebrachten Kulten gelegentlich gemacht; man hätte nur auch den allerabscheulichsten dieser Kulte, den der phrygischen Göttermutter mit ihren Eunuchen, verbieten sollen; indes mit dem war es ganz anders gegangen. Nämlich in den Nöten des hannibalischen Krieges war aus den sibyllinischen Büchern das Orakel hervorgezogen, wenn einmal ein ausländischer Feind in Italien eingefallen sei, so werde er vertrieben werden, sobald man die große Mutter aus Pessinus im inneren Kleinasien nach Rom herüberführe. Also ging eine vornehme Gesandtschaft

hin, und erhielt in Pessinus die Große Mutter ausgehändigt, in Gestalt eines schwärzlichen, nicht großen Steins, und der wurde, nach einer Anweisung des delphischen Orakels, an der Tibermündung von dem „besten Manne Roms", einem Scipio Nasika, höchst feierlich in Empfang genommen und von den ersten Matronen Roms, die sich darin abwechselten, in ihren Händen bis nach Rom getragen. Wir haben noch darüber den ausführlichen Bericht des Livius.[1]) Das Ergebnis entsprach völlig den Erwartungen; denn schon im nächsten Jahre, 203, mußte Hannibal Italien räumen, und man hatte außerdem eine vortreffliche Ernte. 191 wurde der für die Göttermutter errichtete Tempel eingeweiht, auch mit Bühnenspielen, bei denen unter andern die erhaltene Komödie des Plautus, der Lügenbold (Pseudolus), aufgeführt worden ist. Dem rationalistisch Betrachtenden müssen allerdings der Zweck, die Vertreibung des Hannibal, und das Mittel, der schwarze Stein aus Pessinus, als völlig inkommensurable Dinge erscheinen; indessen die alten Römer dachten und glaubten anders, und wußten auch bei schlechten Gesundheitszuständen kein geeigneteres Mittel, als einen dictator clavi figendi causa zu ernennen, dessen Amtsthätigkeit mit der einen Handlung erlosch, daß er in die rechte Wand des Tempels des kapitolinischen Jupiter einen Nagel einschlug.

Wenn nun so die Römer gegen ausländische, noch so barbarische und anstößige Kulte im allgemeinen mindestens tolerant waren: so gab es doch eine bemerkenswerte Ausnahme, nämlich die Geheimkulte. Bereits im Jahr 186 v. Chr. kam es vor, daß man gegen gewisse, an den Kult des Bacchus sich anlehnende Mysterien mit einer ganz ungeheuern Strenge einschritt. Auch hierüber ist ein genauer Bericht des Livius vorhanden,[2]) und dazu noch auf Bronze im Original ein Exemplar des Senatsbeschlusses über die Unterdrückung der Bacchanalien, welcher an alle italischen Gemeinden verschickt wurde. Dieser Kult hatte sich wie viele andre in der Stille eingeschlichen und verbreitet, war aber mit der Zeit, wie behauptet wird, zu nächtlichen Orgien mit schauderhafter Sittenlosigkeit ausgeartet, bis einmal Anzeige kam und nun die schärfste Unterdrückung erfolgte. Über 7000 Menschen, Männer und Frauen, sollen in die über ganz Italien sich erstreckenden und bis 181 dauernden Untersuchungen verwickelt und größtenteils hingerichtet worden sein. Es erinnert dies stark an die spätere Christenverfolgung, und geht auch großenteils aus gleichen Ursachen hervor: alle geheime Verbindung einzelner zu besonderer Religionsübung erschien dem Römer als Verbrechen gegen den Staat. Auch den Christen wurden sogar noch viel schändlichere Dinge nachgesagt, und das Volk ist immer geneigt, denen, die sich absondern und ihre Gottesverehrung der Öffentlichkeit entziehen, derartiges Treiben beizulegen, weches das Licht scheuen muß. Auf der andern Seite ist ebenso sicher, daß Geheimkulte mit dergleichen verbunden sein können, und bei diesen Mysterien verwehrt nichts die Annahme, daß sie es auch wirklich waren.

Diejenige römische Religion, mit der es das Christentum zu thun hatte und die vom Christentum endlich überwunden wurde, ist ein Gemisch

---

[1]) Livius XXIX, c. 11. 14.
[2]) Derf. XXXIX, 8 ff.

aus allem Gesagten und auch einigen neuen Elementen, worunter das vornehmste der Kaiserkultus war. Dem alten Römer mußte, ebenso wie dem Griechen der guten Zeit, die göttliche Verehrung zumal eines lebenden Menschen unerträglich sein: sein religiöses Gefühl wie sein Bürgerstolz empörte sich dagegen. Indessen wie in Griechenland die Zeit gekommen war, wo man sich ohne Bedenken dazu hergab, in einem Könige die sichtbar verkörperte Macht anzubeten, so kam die Zeit auch für Rom, mit der Monarchie und mit dem durch diese herbeigeführten Ende der schrecklichen Bürgerkriege. Die Monarchie des Augustus erschien wirklich wie eine Erlösung für die ganze griechisch-römische Welt, wie der Anbruch eines neuen goldnen Zeitalters, und daß man nun im Orient, insonderheit in Kleinasien (wo die Menschenverehrung seit so langer Zeit üblich und niemandem anstößig war) alsbald den Kultus des lebenden Augustus anfing, und zwar als des Weltheilandes, ist eigentlich selbstverständlich. In Rom hütete sich die Monarchie, sich als Königtum mit äußeren Abzeichen eines solchen einzuführen; das Streben dahin war für Cäsar allzu unheilvoll gewesen. Auch die göttliche Verehrung in Rom lehnte Augustus beständig ab; bereit war man aber dazu auch dort, und war es schon dem Cäsar gegenüber gewesen, der nicht abgelehnt hatte. Den Kultus des toten Cäsar als Divus Julius, mit einem Tempel auf dem Markte, hat Augustus selbst begründet, und als er selbst gestorben war, folgte seine Konsekration als Divus Augustus, und so weiterhin die Konsekration andrer Kaiser, wenn sie sich dessen nicht allzu unwürdig gemacht hatten. Nämlich zwischen Augustus und Vespasian ist Claudius der einzige Konsekrierte, und auf diese Apotheose existiert eine witzige Satire von Seneka, dem Lehrer des Nachfolgers Nero. Es war nun wirklich vom Standpunkte der römischen Religion nicht so ungeheuer viel gegen den Menschendienst in der Form, in der er in Rom kam, einzuwenden. Was den toten Cäsar betrifft, so war der vorlängst als Quirinus vergötterte Romulus Vorbild; aber auch von jedem lebenden Menschen wurde der Genius verehrt, von dem Menschen selber und seiner Familie, die am Geburtstage diesem Genius (natalis) Kränze und Weihrauch und Spenden und dergleichen darbrachten; diese Genien der Einzelnen (mit den griechischen Dämonen und unsern Schutzengeln vergleichbar) sowie der genius publicus oder populi Romani gehörten auch mit zu dem unzähligen Heere von Geistern, womit die altrömische Religion alles erfüllte. So hatte auch Augustus seinen Genius, und den zu ehren verwehrte wirklich nichts, so daß Augustus selber diesen Kult bereits in der Stadt einführte, in allen Stadtbezirken in Gesellschaft der von diesen verehrten Laren. Auch eine Fortuna Caesaris oder Augusta gab es unter der Masse der Fortunen, und auch hier konnte der Verehrung kein Gewissensbedenken im Wege sein. Augustus war außerdem so weit entfernt, sich an die Stelle der alten Götter setzen zu wollen, daß er im Gegenteil alles that, um die abgestorbenen Kulte und Ceremonien wieder zu beleben, und sein Dichter Horaz mahnt die Römer, doch die zerfallenden Tempel herzustellen und dessen eingedenk zu sein, daß sie nur dadurch herrschen, weil sie sich geringer halten als die Götter.[1])

[1]) Carm. III, 6, 5: dis te minorem quod geris, imperas u. s. w.

Wenn nur nicht derselbe Horaz die vorhergehende Ode so angefangen hätte:[1]) Ehedem glaubten wir, daß der im Himmel donnernde Jupiter regiere; aber bald wird Augustus als gegenwärtiger Gott gelten, wenn er seiner Herrschaft die Britannier und die Perser hinzugefügt haben wird. Recht freundlich für den Dichter fügen die Kommentatoren dem credidimus, welches sich durchaus mit fuimus Troes vergleicht, ein „und glauben es immer noch" hinzu; in der That ist der Gedanke nicht verschieden von dem des atheniſchen Gedichtes an Demetrios den Städtebelagerer, welches wir bei der griechischen Religion als Zeichen gänzlichen Verfalls derselben erwähnten. Horaz war viel zu sehr philosophisch durchtränkt, um im Ernst an die Götter zu glauben. Unter Augustus Nachfolgern ist Caligula der erste, der im Cäsarenwahnsinn, wie man sagen muß, sich für einen Gott erklärte und von allen seinen Unterthanen göttliche Verehrung forderte; da sich die Juden allein weigerten, so war das Anlaß zu einer großen Judenverfolgung in Ägypten, und diese veranlaßte die bekannte Gesandtschaft des berühmten Juden Philo, die nach endlosen Quälereien schließlich den Bescheid erlangte: Ich glaube, diese Menschen sind mehr dumm als schlecht, daß sie meine Gottheit nicht erkennen können. Josephus hat in seiner Geschichte des jüdischen Volks dem gewaltsamen Ende dieses Judenverfolgers eine ganz ausführliche Darstellung gewidmet. Nachher nahm Domitian, ebenfalls einer der schlimmsten Kaiser, den Titel Dominus ac Deus noster für sich in Anspruch. Das ging auch vorüber und war für die Nachfolger keineswegs maßgebend; aber der Kaiserkult, wenn auch nur in der Form, daß der Genius oder die Fortuna des regierenden Kaisers verehrt und dabei geschworen wurde, war dennoch die hauptsächlichste Religion der Kaiserzeit, und die Verweigerung dieses Kults war für den Christen das todeswürdige Verbrechen.

---

5. Der Buddhismus.

Von Lic. **Mumm** (Berlin).

„Thut euer Ohr auf, ihr Mönche, die Erlösung vom Tode ist gefunden; ich unterweise euch, ich predige euch die Lehre" — so kündet der Asket Gotama in Benares, im Wildpark Isipatana seinen ersten fünf Hörern. Er, „der vollendete, der heilige, höchste Buddha," hätte auch predigen können „die Erlösung vom Leben ist gefunden."

Im fünften vorchristlichen Jahrhundert sehnte sich Indien nach Erlösung. Längst war der frohe Mut der ersten vedischen Hymnen, war die derbe Lebensfreude des Somaopfers geschwunden, war das Bild des Lichtgottes Indra und des edlen Varuna, der die Sünde haßt, aber selbst über

---

[1]) C. VII, 5: Caelo tonantem credidimus Jovem regnare: praesens divus habebitur Augustus u. s. w.

UNIV. OF CALIFORNIA

den Sünder sich erbarmt, allmählich verblaßt. Die Heldengesänge des Mahabharata, hunderttausend Doppelverse, waren verklungen. Die Weisen nahmen Anteil nur an dem religionsphilosophischen Gespräch Bhagavadgita, das charakteristisch genug in das Heldengedicht eingeleimt wurde. Die Reckenzeit war zu Ende; die von Persien her eingewanderten kühnen Arier hatten die dunkelfarbigen Ureinwohner unterjocht und sie als Çudras von sich abgesondert; aber trotz der festgehaltenen Rassenreinheit war die helläugige Rasse erschlafft. Unter dem Himmel Indiens kämpft sie nicht mehr, weiß nichts von Geschichte, freut sich nicht der Natur — sie sinnt über die Rätsel des Lebens. Aber von menschlicher Freiheit, von menschlicher Sünde, von ewigem Leben kennt der Weise nichts; er grübelt und dichtet über das Wesen des Opfers und seine Macht; „denn des Opfers Ordnung befolgt dies All." Und was ist denn dies All, vor dem alle Einzelerscheinung zurücktritt? Findet der Weise es außer sich oder in sich? Ist's Prajâpati, der Herr der Geschöpfe, von dem tiefsinnige Hymnen reden? Oder wäre es das Ich, der Atman? Tastend schreitet im vedischen „Brâhmana der hundert Pfade" der indische Geist zu der großen Identifikation fort: der Atman ist Prajâpati! Aber was soll Atman, was Prajâpati? In der indischen Nebelwelt steigt eine Realität als Centralnebel, als werdende Sonne auf: das Brahma. Aber nicht Gott geht in der Welt unter, wie im westlichen Pantheismus, nein, die Welt versinkt in der großen unnennbaren Gottheit. Beim Abschluß der vedischen Zeit ist nicht das Brahma, sondern der Brahma Mittelpunkt des Sinnens. „Nein nein" ist sein Name und wiederum ist sein Abbild Om, die geheimnisvolle Silbe der Bejahung.

So sinnt der Weise, aber „die Gebilde dieser Phantasie wuchern in tropischer Überfülle formlos und maßlos und kehren sich schließlich mit furchtbarer Macht gegen ihren Schöpfer" (Oldenberg). Wie erreicht die Einzelseele diese große Alleinheit? Etwa durch den Tod? Er ist keine Erlösung, denn ruhelos, endlos schleppt sich die Seele von Wiedergeburt zu Wiedergeburt, und jede Wiedergeburt ist dem Sohn Indiens zunächst ein Wiedersterben — dieser, dem Rigveda noch unbekannte, Gedanke ist kein Trost, sondern fürchterlichste Pein. — Etwa durch die Götter? Ach, trotz überschwenglichsten Lobes sind sie doch klein gegen die Opferpriester; „ein Brahmane ist schon durch seine Geburt selbst für die Götter eine Gottheit" (Manu 11, 84). — So können denn die Opfer Erlösung schaffen? Aber wer will denn auch durch die gehäuftesten Opfer Sicherheit gewinnen? Das unendlich komplizierte Opferritual des Yajurveda bietet kaum einen Hoffnungsschimmer; ein kleines beabsichtigtes oder unbeabsichtigtes Verfehlen der Priester, und alles ist vergebens und die Qual der Wiedergeburt auf Äonen verlängert. Ganz cynisch lehrt das heilige Buch: „Wenn der Priester wünscht, es möge dem Opferherrn weiterhin immer schlechter und schlechter gehen, dann möge er für ihn die Opfergaben getrennt darbringen, so hat er ihn getrennt [vom Opfer und seinem Vorteil]; dadurch geht es jedem weiterhin immer schlechter und schlechter." „Man kann die hierarchischen Verirrungen, die durch tausend versteckte Ränke gefährliche Willkürherrschaft kaum deutlicher illustrieren, als es die indischen Priester in ihren heiligen Büchern selbst gethan haben" (Leop. v. Schroeder). — So bleibt

die Askese; strengste Selbstpein möchte wohl einen Ausweg aus der unseligen Vielheit in die Seligkeit des tiefen, traumlosen Schlafes bieten. „Ihn, den Atman erkennend lassen Brahmanen davon ab, nach Söhnen zu begehren und nach Habe zu begehren und nach weltlichem Heil zu begehren, und als Bettler ziehen sie einher." So scheint die Buße das ersehnte Thor zu bieten, nach dem schon eine Upanischad des 8. vorchristlichen Jahrhunderts begehrt: „Nur so lange werde ich dieser Welt angehören, bis ich erlöst sein werde, dann werde ich heimgelangen." Heim zum Brahma kommt, wer sich innerlich ganz losgelöst hat von der Welt; ist es doch Karman, die That, die das ersehnte Ende der Seelenwanderung herbeiführt. Was dies Ende sei, bleibt ein Geheimnis; nur der weise Nasiketas hat dem Todesgotte die Auskunft abgerungen: „Der Weise, welcher das eine, ewige, den alten Gott, der in der Tiefe weilt, erkennt, läßt von Freud und Leid, wird frei von Recht und Unrecht, frei vom Jetzt und frei von der Zukunft." Solche Vollendung ist schon vor dem Tode erreichbar:

„Wenn von jeglichem Begehren seines Herzens er sich gelöst,
Geht der Sterbliche unsterblich in das Brahma hienieden ein."

So streben in Armut und Keuschheit, meist in der Waldeseinsamkeit Fürsten und Bauern durch Buße die Befreiung der Seele an. Voll Bewunderung erzählten die Weltkinder von den Heiligen, die sich lange Zeit die Nahrung entzogen, sich nicht wuschen, nicht niedersetzten, oder auf Dornen ruhten. Das Dorf lauschte nicht mehr einer Heldensage, sondern dem Ramayana. Das Epos pries in seiner späteren Form die Bußleistungen des Königs Visvamitra, der in tausendjähriger Buße die Welt zum Wanken und den Erdkreis zum Erzittern brachte. Aber wer sie selbst sah, die Kyniker mit ihrer sophistischen Haarspalterei, konnte auch an diesem Wege zum Heile irre werden. — —

In solcher Zeit bildeten sich die Gemeinschaft des Nâtaputta, die Jainagemeinde und die ihr nahe verwandte, darum sie bitter befehdende Gemeinde Buddhas.

Siddhârtha, mit dem Beinahmen Gâutama, entstammt dem am Abhang des Himalaya ansässigen edeln Geschlechte der Sakya; die Mutter starb acht Tage nach seiner Geburt. Nie haben hier die Veden und die Brahmanen so viel gegolten, wie im Westen, sie fesselten ihn ebensowenig wie der junge Sohn Râhula. Er ist, 29 Jahre alt, wie der älteste Bericht sagt, „in der ersten Frische des Lebens von der Heimat in die Heimatlosigkeit gegangen. Der Asket Gotama hat, ob seine Eltern es gleich nicht wollten, ob sie gleich Thränen vergossen und weinten, sich Haar und Bart scheren lassen, gelbe Gewänder angethan, und ist von der Heimat in die Heimatlosigkeit gegangen." Sechs Jahre lang kasteite er sich in den Wäldern von Uruvelâ, den Gedanken „festhaltend, festpressend, festquälend," er hält den Atem an — aber Erleuchtung wird ihm nicht zu teil. Nun giebt er die Askese auf, und findet im siebenten Jahre unter dem heiligen Pippala-Baum von Benares, den 1876 ein Sturm vernichtete, die Erlösung." Vernichtet ist die Wiedergeburt, erfüllt ist der heilige Wandel, gethan die Pflicht; nicht werde ich zu dieser Welt zurückkehren: also erkannte ich." Doch zweifelt er, ob er die Erlösung predigen soll:

„Wozu der Welt offenbaren, was ich in schwerem Kampf errang?
Die Wahrheit bleibt dem verborgen, den Begehren und Haß erfüllt."

„Als der Erhabene also gedachte, neigte sich sein Herz dazu, in Ruhe zu verharren und die Lehre nicht zu predigen. Da verließ Brahma Sahampati [der höchste Gott] den Brahmahimmel so schnell, wie ein starker Mann seinen gekrümmten Arm ausstreckt oder seinen ausgestreckten Arm krümmt, und er erschien vor dem Erhabenen. Da entblößte Brahma Sahampati seine eine Schulter von dem Obergewand [zum Zeichen der Ehrfurcht], senkte die rechte Kniescheibe zur Erde, erhob seine gefalteten Hände zum Erhabenen und sprach zu dem Erhabenen also: „Möge, Herr, der Erhabene die Lehre predigen, möge der Vollendete die Lehre predigen."" Nach vielem Bitten des höchsten Gottes ist Buddha hierzu bereit. „Da sah Brahma Sahampati: der Erhabene hat meine Bitte gewährt; er wird die Lehre predigen. Da neigte er sich vor dem Erhabenen, umschritt ihn ehrfurchtsvoll und verschwand." Nun verkündet Buddha die vier heiligen Wahrheiten (Dhamma) vom Leiden und seiner Aufhebung: vom Leiden: Geburt ist Leiden, Alter ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Tod ist Leiden — von der Entstehung des Leidens: es ist der Durst [nach Sein], der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt — von der Aufhebung des Leidens: die Aufhebung dieses Durstes durch gänzliche Vernichtung des Begehrens — von dem Wege zur Aufhebung des Leidens: es ist dieser achtteilige Pfad, der da heißt: rechtes Glauben, rechtes Entschließen, rechtes Wort, rechte That, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken. — Vierundvierzig Jahre hat Buddha, äußerlich einem der vielen indischen Wanderprediger gleich, das „Rad der Lehre" in Bewegung gehalten und viele Jünger, meist aus edlem Geschlecht, gewonnen. Ein Çandala ist schwerlich unter den alten Mönchen gewesen (Richard Fick); Sklaven, Soldaten, verschuldete, kränkliche und gebrechliche Leute waren von der Mönchsgemeinde ausgeschlossen, dagegen hat Buddha auf das Drängen seiner Pflegemutter sich bereit finden lassen, der Mönchsgemeinde eine Nonnengemeinde unterzuordnen. In der engeren Gemeinschaft besteht keine Kastenscheidung, in der Welt, auch in der Laiengemeinschaft, kann sie sich ungehindert weiter entwickeln. Achtzigjährig ist Gautama, um das Jahr 480 v. Christus, wohl am Genuß verdorbenen Eberfleisches gestorben. Am Flußufer lassen Sálabäume ihre Blüten auf den Sterbenden regnen; droben ertönen himmlische Weisen. Buddhas letzte Worte sind: „Vergänglich ist alles, was da geworden ist. Ringet ohne Unterlaß." Dann geht der Erhabene unter Donner und Erdbeben ins Nirvana ein; Adlige verbrannten seinen Leib.

Dies ist das Bild, das die ältesten Texte in der Pali-Sprache von Buddhas Lehre und Leben entwerfen, und man neigt gegenwärtig zu der Annahme, daß aus dem legendarischen Schleier sich ein historischer Kern herauslösen lasse. Von indischer Maßlosigkeit zeugt schon in den Palitexten die Angabe, daß Buddhas erste Predigt 180 Mill. Wesen bekehrt habe. Geschrieben hat Buddha nicht, doch ist das Pâli der weichen Volkssprache des östlichen Hindustan, in der Buddha predigte, nahe verwandt. Das älteste Pâlistück, die Liturgie der halbmonatlichen Beichtfeier (Pâtimokkha), schon in der ältesten Jainalitteratur erwähnt, mag in seinem

Kerne auf Buddhas vertrauten Schüler, den Barbier Upāli, zurückgehen; schon diese Liturgie zeugt von der buddhistischen Verachtung der Arbeit und der Volkswirtschaft: „Ein Mönch, welcher die Erde gräbt oder graben läßt, ist der Buße schuldig." Zuerst ist die Ordnung der Beichtfeier mündlich tradiert worden. Drohte die Kenntnis des Textes in einer Mönchsgemeinde abzureißen, so war Vorschrift: „Von jenen Mönchen soll unverzüglich ein Mönch nach der benachbarten Gemeinde abgesandt werden. Zu dem soll man sprechen: „Geh, Bruder, und wenn du die Beichtordnung auswendig gelernt hast, die volle oder die verkürzte, so kehre zurück." Diese geheimgehaltene Sammlung ist die Grundlage des ganzen buddhistischen Gemeinderechts. Voll ängstlicher Gesetzlichkeit zählt sie in mehr als zweihundert Paragraphen die Vergehen auf, beginnend mit dem schwersten, der Unzucht, und fordert offenes Bekenntnis von den Mönchen des Distrikts, die sich vollzählig beim Schein der Fackel zu jedem Neumonde und Vollmonde versammeln. Bald entsteht eine ganze heilige Pālilitteratur, das „Wort der Ältesten" (Theravāda), das noch heute die Mönche auf der Insel Ceylon studieren.

In drei „Körben" (piṭaka) werden die Reden Buddhas mit kurzer Einleitung überliefert: Vinayapiṭaka, Suttapiṭaka und Abhidhammapiṭaka. Von den Abhidhammatexten ist noch nichts in eine europäische Sprache übertragen; es sind späte scholastische Bearbeitungen einzelner Stellen aus den beiden anderen Lehrkörben. Die Vinayatexte, denen Berichte über die ersten Konzilien angeschoben sind, bieten einen Einblick in das äußere Leben und die Disciplin der Mönchsgemeinde; auch die Selbstkritik fehlt nicht. So wird von einem frommen Töpfer berichtet, den die Mönche in solchem Maße um Almosenschalen angingen, daß sein Gewerbe darob zu Grunde ging. Der fünfgliedrige Suttapiṭaka bietet den Lehrgehalt. Nach der Legende sind alle drei kanonischen Schichten unmittelbar nach Buddhas Tode auf einer Synode seiner Schüler in Rājagaha festgestellt worden: 500 ausgewählte Brüder vollenden dort während einer Regenzeit das große Werk. Historisch wird sein, daß eine solche Synode überhaupt nicht stattgefunden hat, daß aber der Grundstock des dreiteiligen Werkes in das erste Jahrhundert nach Buddhas Tode zu setzen ist. Von den beiden ersten Piṭaka ist durch Oldenberg, Rhys Davids und K. E. Neumann genügend in europäische Sprachen übersetzt worden, daß auch dem, der die Pālisprache nicht kennt, ein Urteil über die älteste Litteratur möglich ist. Der Mangel jedes persönlichen Ringens, die spitzfindige Dialektik, die Häufung der Worte und die starre Einförmigkeit der heiligen Rede — diese Eigenschaften entsprechen ganz einer Religion, die auf dem starren Kausalitätsgesetze beruht und auf ein Verschweben der Eigenheit abzielt, macht aber dem Europäer diese Litteratur fast unerträglich. In seltsam umständlicher Gedankenentwicklung folgt eine Satzreihe der andern; z. B.: „Wer hundertfaches Liebes hat, hat hundertfaches Leid; wer neunzigfaches Liebes hat, hat neunzigfaches Leid" — und so wird die Zahlenreihe fortgesetzt, bis sie endet: „Wer ein Liebes hat, hat ein Leid, wer kein Liebes hat, hat kein Leid." Einer der bekanntesten Indologen der Gegenwart, Prof. Hermann Oldenberg, schreibt (Buddha, 3. Aufl. S. 213): „Wo immer wir die christlichen Evangelien aufschlagen, überall finden wir die zartesten und tiefsten Züge des Wirkens Jesu, das sorgend, tröstend, heilend, auf-

bauend von Person zu Person dringt. Wie anders das Bild, das die buddhistische Gemeinde von dem Wirken ihres Meisters aufbewahrt hat, wie unendlich arm an jedem Zuge, der das persönliche Leben und seine Geheimnisse berührt. Das lebendig Menschliche verschwindet hinter dem Schema, der Formel; niemand, der Leidende und Traurige sucht und tröstet; das Leiden der ganzen Welt ist es allein, zu dem der Blick immer und immer wieder von jedem einzelnen, persönlichen Leiden hingelenkt wird, damit sich so der Geist zu dem kühnen Flug, der über alles Leiden hinwegführt, rüste." Auch die eingeflochtenen Dialoge und Gleichnisse nehmen von dem europäischen Leser nicht das Gefühl, einer heiligen, bleiernen Steifheit gegenüber zu stehen.

Ganz anders steht es mit den Dichtwerken des Pâlidialekts. Die schönste und reichste Spruchsammlung, Dhammapada (Worte der Wahrheit), uns frühe durch Albrecht Weber bekannt geworden und durch L. v. Schroeder in deutsche Verse übersetzt, hat viel Bewunderung gefunden, und gern werden unsere Leser einige Verse aus diesem getreusten Spiegel des buddhistischen Denkens vernehmen:

„Er kränkte mich, er schlug mich doch! er hat besiegt mich und beraubt!"
Wer die Gedanken von sich weist, in dem erlischt die Feindschaft ganz. (4.)

Denn niemals kommt auf Erden hier Feindschaft durch Feindschaft ganz zur Ruh, —
Durch Nichtfeindschaft kommt sie zur Ruh, — dies ist das ewige Gesetz." (5.)

„Wer, noch nicht frei von Sündenschmutz, anlegt das gelbe Mönchsgewand,
Der Zucht, der Wahrheit abgewandt, der ist nicht würdig dieser Tracht. (9.)

Doch wer die Sünde von sich stieß und über seine Tugend wacht,
Der Zucht, der Wahrheit unterthan, — ja, der ist würdig dieser Tracht." (10.)

„Gleichwie die Biene, Farb' und Duft der Blume gar nicht schädigend,
Den Honig nimmt und sich entfernt, so wandle in dem Dorf der Mönch." (49)

„In wem die Leidenschaft zerstört, wer gar nicht hängt an dem Genuß,
Wer ganz in der Erlösung lebt, die völlig frei und unbeschränkt,
Wie in der Luft der Vögel Pfad ist's schwer zu folgen seiner Spur." (93.)

„Auf, lasset glücklich leben uns, wir, die wir nichts besitzen mehr!
Freude wird unsre Speise sein, wie's bei den lichten Göttern ist." (200.)

„Wer nur der andern Fehler sieht, immer der Kränkung eingedenk,
Dem wächst die Leidenschaft, der steht der Leidenschaft Vernichtung fern." (253.)

„Der Wahrheit Gab geht über alle Gaben,
Der Wahrheit Saft geht über alle Säfte,
Der Wahrheit Wonne über alle Wonne!
Der Gier Erlöschen jeden Schmerz besieget." (354.)

„Wer all sein früh'res Dasein kennt, den Himmel und die Hölle schaut,
Erreicht hat der Geburten End', ein Muni, höchster Einsicht voll,
Auf der Vollendung Gipfel steht; — den nenne einen Priester ich." (423.)

In der südbuddhistischen Litteratur liegen außer den heiligen Schriften, die auch in mehrere andere indische Sprachen übersetzt wurden, Kommentare in der singhalesischen Landessprache und eine hochangesehene Kirchengeschichte in Texten des 4. oder 5. nachchristlichen Jahrhunderts vor. Die

Volkslitteratur enthält mancherlei Legenden und Spekulationen; einen breiten Raum nimmt außer dem Reliquienkult der Bericht von den Wunderthaten der Heiligen ein, die durch die Luft fliegen und allerlei Verwandlungen mit ihrem Körper vornehmen, die Lust zu phantastischem Fabulieren ist ja allezeit in Indien groß gewesen; Lafontaines Fabel vom träumenden Milchmädchen und Rückerts Gedicht vom Mann im Syrerland sind durch mannigfache Zwischenglieder aus Indien zu uns gekommen. Manches Schöne enthält die Mönchspoesie, von der Theragâtha 522 f. mitgeteilt sei:

„Wenn die Donnerwolke die Trommel rührt,
Auf der Vögel Pfaden der Regen rauscht,
Und in stiller Bergesgrotte der Mönch
Der Versenkung pflegt: kein Glück wie dies!

Wenn am Ufer von Strömen blumenumblüht,
Die der Wälder bunte Krone kränzt,
Er in seliger Ruh' der Versenkung pflegt,
Kein Glück mag ihm werden, das diesem gleicht." —

In der Bestimmung der zweiten und der dritten Synode gehen die südlichen und die nördlichen Buddhisten auseinander. Nach den südlichen Buddhisten fand das zweite Konzil der 700 Ältesten zu Vesâlî 100 Jahre nach dem Tode des Meisters statt, um zehn Irrtümer der Disciplin zu beseitigen, besonders um die Annahme von Gold und Silber durch die Mönche zu verbieten; der nördliche Buddhismus dagegen hat sein zweites Konzil 110 Jahre nach Buddhas Tod. Die dritte Synode tagte nach den Südbuddhisten unter dem großen König Asoka 246 v. Chr., der aus einem grausamen Verfolger ein buddhistischer Mönch ward; in einer seiner noch erhaltenen Inschriften predigt er die Toleranz, auf einer andern verkündet er, sein Nachbar Antiochus, Ptolemäus Philadelphus von Ägypten, Antigonus Gonnatas von Macedonien, Magas von Kyrene und Alexander von Epirus hätten seine Gesetzesvorschriften befolgt; durch eine 1896 entdeckte Steinsäule bezeichnete Asoka den Geburtsort Buddhas. Die nördlichen Buddhisten dagegen verlegen die dritte Synode in die Regierung des Kanischka, 400 Jahre nach Buddhas Tode. Dort seien ihre heiligen Schriften festgestellt worden. Die Sanskritoriginale, in ihrer allgemeinen Einteilung dem südbuddhistischen Kanon gleich, sind 1822 in Nepâl durch den dortigen brittischen Residenten B. H. Hodgson aufgefunden worden und galten vor Auffindung des Südkanons als die authentische Quelle des Buddhismus (Senart). Schwerlich aber war ihr Text schon definitiv festgestellt, als im 7. nachchristlichen Jahrhundert eine tibetanische Übersetzung, welche den Namen Kâgyur führt, und 100 Bände umfaßt, gefertigt wurde. Diese heiligen Schriften: Lalitha Vistara, Divya Avadâna, Mahâvastu malen in phantastischster Weise Greuel und Herrlichkeit. Dämonenmassen, Orkane, Finsternisse und Wasserfluten wirbeln durcheinander, und in der Mitte steht die lichtumflossene Gestalt Buddhas; schon seine Jugend zeigt seine Vollkommenheit in allen Künsten; in der Rechenkunst weiß er Zahlen anzugeben bis zur 1 mit 53 Nullen; manche Legenden des Lalitha Vistara mögen Quellen apokryphyer christlicher Litteratur gewesen sein (v. Gutschmidt, Ernst Kuhn). Doch enthält die

nordbuddhistische Litteratur auch die rührende Erzählung vom Prinzen Kunâla, dem Sohne des großen Königs Asoka. Die Königin läßt ihm, weil er wie Joseph ihren Künsten widersteht, die schönen Augen ausstechen. Als Bettler singt er vor des Königs Palast zur Laute. Endlich erkennt ihn der Vater und will die schuldige Königin zu Tode martern lassen; doch Kunâla bittet für sie: „Mein Herz hat nur Wohlwollen für meine Mutter, die befohlen hat, mir die Augen auszureißen. So gewiß diese Worte Wahrheit sind, mögen meine Augen wieder werden wie sie waren" — und seine Augen waren in ihrer alten Schönheit da wie zuvor. — Eine große Zahl von Kommentaren schloß sich an die nördlichen Schriften an; dazu kommt die Pantra genannte Schriftengattung, mit Anrufungen an verschiedene Buddhas und an andere Gottheiten; auch Beschwörung der Gottheiten durch mystische Diagramme und magische Kreise wird darin gelehrt — der Buddhismus ist zu mannigfachsten Legierungen mit fremdartigen Elementen stets sehr geneigt gewesen. Das zeigt sich schon in der dem alten Buddhismus fremden Aufnahme der Schauspiele, die im Norden geradezu das Interesse an der Religion wachhalten sollten, vielleicht aber zum Untergang des Buddhismus im eigentlichen Indien beigetragen haben. Auch die Mechanisierung des, dem alten Buddhismus unbekannten Gebets durch Gebetsmühlen, die heilige Formeln enthielten und teilweise durch das Wasser getrieben wurden, mußte die buddhistische Gemeinschaft innerlich entkräften; über die wichtigste Gebetsformel „om, mâni padme, hûm" (Oh, das Kleinod im Lotus, Amen) existiert eine ganze Litteratur.

Es zeigt sich die Akkommodationsfähigkeit, aber zugleich die geringe innere Selbstbehauptungskraft des Buddhismus auch in seinem Eindringen in fremde Lande. Nachdem schon Asoka Missionare ausgesandt hatte, wurde im ersten nachchristlichen Jahrhundert der Buddhismus unter dem Kaiser Ming-ti in China eingeführt und vom Hofe anerkannt; besonders geschätzt ist der Reisebericht des chinesischen Pilgers Hiuen Thsang aus dem fünften nachchristlichen Jahrhundert. Tschinggis-Chân hat den Buddhismus entschieden begünstigt; eine eigene Mischung von Buddhismus und hierarchischer Volksreligion mit eigener Litteratur bildete sich Ende des 14. Jahrhunderts im Lamaismus Tibets. Diese Gemeinschaft hat sich bis heute in strenger Abgeschlossenheit erhalten, während in China und Japan nur mehr oder weniger merklicher buddhistischer Firnis die Volksreligion überzogen hat, und während in Ostturkestan der Buddhismus in hartem Kampfe dem Mohammedanismus erlag; 1889 und 1899 sind dort mancherlei Dokumente einer gräkobuddhistischen Litteratur aus dem fünften nachchristlichen Jahrhundert gefunden worden; es steht zu erwarten, daß der neugegründete India Exploration-Fund uns noch manches Neue bieten wird.

Das Helldunkel des Buddhismus, das schon die älteste Litteratur erkennen läßt, macht ihn uns überaus anziehend, bedingt aber auch seine innere Schwäche. Nach dem höchsten Wissen lenkt er den Geist, verbietet aber, nach dem Wesen des Zieles, des Nirvana, zu fragen. Nach dem Gesamtgefüge der Lehre kann kein Zweifel sein, daß die Wortbedeutung „Verlöschen" auch den Inhalt des Nirvana bezeichnet. Aber die Volkslitteratur konnte es sich nicht versagen, die Seligkeit des Nirvana auszumalen und hat noch einen Max Müller über das Wesen desselben getäuscht. In der

entgegengesetzten Richtung entfernte sich die buddhistische Theologie von der ursprünglichen Lehre vom Leiden, indem ihr in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten das große Hauptwerk der mystisch-nihilistischen Spekulation „Wesensvollkommenheit" (Prajñâpâramitâ) herrschend wurde; hier heißt es: „Die Körperlichkeit selbst ist die Täuschung und die Täuschung selbst ist die Körperlichkeit." Andern, die nicht von logischen, sondern von ethischen Erwägungen ausgehen, wird das Nichtwissen zu einer kosmischen Potenz, einer mystischen Ursünde, so in dem evolutionistischen Sânkhyasystem, das in seiner Urgestalt schon Buddha beeinflußt haben mag (Dahlmann) und dann wieder vom Buddhismus beeinflußt worden ist. In anderer Weise ringt das Gesetz der sittlichen Vergeltung, die Lehre vom Kamma in der dunklen Doktrin vom Kausalnexus des Entstehens zum Ausdruck, die die Entstehung des ganzen Reiches des Leidens beschreibt und Ausgangspunkt einer eigenen Litteratur ward, und die sich mit der eigentümlich buddhistischen Lehre von der Substanzlosigkeit der Seele, der gleichwohl Verantwortlichkeit zukommt, verschlingt.

Die neuesten, meist modernisierten Darstellungen des Buddhismus suchen „das barbarische Europa", wie eine solche Flugschrift sich ausdrückt, für den Buddhismus zu gewinnen. Die Indologie hat sich, mit einziger Ausnahme von K. E. Neumann, an diesem Dilettantentreiben nicht beteiligt; daß die spezifisch indische Art des Buddhismus noch wenig erkannt ist, zeigen die seit 80 Jahren wohl zwölfmal unternommenen Anläufe, einen historischen Zusammenhang zwischen dem Buddhismus und dem Urchristentum herzustellen, die in den Kreisen der Forscher noch nie Zustimmung gefunden, aber in den breiteren Schichten viel Aufsehen gemacht haben. Zwischen beiden Weltreligionen läßt sich nur vom übergeschichtlichen Standpunkte aus ein Zusammenhang finden. Buddha hat seiner Lehre nicht ewige Dauer versprochen. Er wies auf einen künftigen Erlöser, den Metteya, hin, der 500 Jahre nach ihm kommen und dem so viel Hunderttausende folgen werden, als ihm Hunderte gefolgt sind. Es ist einer erschienen, fünfhundert Jahre nach Buddha; er lehrte nicht die Erlösung vom Leben, er brachte die Erlösung von der Sünde und ewiges Leben. Einer, der den Buddha nahe an Christum stellen möchte, R. Seydel, bekennt doch:

> Religion des Kreuzes, nur du verknüpfest in einem
> Kranze der Demut und Kraft doppelte Palme zugleich.

6. Die Zersetzung des griechisch-römischen Heidentums.

Von Lic. **Weber**.

Die Zeit, in der unser Heiland geboren wurde, war auf dem Gebiet des Heidentums eine Zeit des Weltsinns und der Üppigkeit, der Zweifelsucht und des Spottes. Eine erschreckende Hohlheit und Haltlosigkeit, namentlich auf religiösem Gebiet, war eingerissen. Hinter der Pracht und Herrlichkeit Roms, dieser Kaiserstadt ohne gleichen, welche Wüsten! Hinter Fülle und äußerem Glanz, welche innere Armut und Leere! Hinter witzelnden Lippen, welches Weh des Herzens! Hinter prangend-weichen Kleidern, welche harten Seelen! Hinter den Formen der Bildung, welche Laster und Gemeinheiten! Es war eine in Auflösung und Fäulnis begriffene, Recht und Sittlichkeit mit Füßen tretende, alle göttliche Wahrheit leugnende und verkehrende Welt. Kögel hat in einer Predigt über Pilatus den Geist der Gebildeten jener Tage treffend charakterisiert, wenn er von Pilatus sagt: „Von Wahrheit, denkt er, hat auch mir einst geträumt, als ich jung war, ich wollte sie finden, lieben, bekennen, dafür kämpfen und sterben, bis daß — ich einen Helden mit dem Rufe sterben sah: o Tugend, ich glaubte, du wärst, nun sehe ich, daß du ein bloßer Schatten bist! und ein Philosoph riet: zweifle an allem, nur dies ist gewiß, daß nichts gewiß ist! ein dritter: stumpfe alle deine Gefühle ab, nur das Gefühl der Selbstbewunderung laß übrig; noch ein anderer: das Beste, was dem Menschen verliehen, sei, daß er sich das Leben nehmen könne; wieder ein anderer und letzter: genieße, nur was die Sinne packen, das hast du. Und siehe, was der Zweifel übrig ließ, das verschlang die Wollust, und was die Wollust übrig ließ, dies ausgedörrte Gebein, nahm die Ehrsucht in ihren Dienst, sie hat mich von Stufe zu Stufe gehetzt bis hier nach Jerusalem, bis auf diesen Richterstuhl, bis vor diesen Mann, der behauptet, es gebe noch eine Wahrheit und er herrsche durch sie — armer Schwärmer, gieb dir keine Mühe mit deiner Wahrheit, nüchtre aus wie ich, beschließe deine Lage so gut, so schlecht es geht — — was ist Wahrheit?“

Es war eine unterwühlte Zeit mit ausgehöhlten Formen und Menschen. Und dennoch ging auch durch diese versunkene Welt ein Zug des Hungerns und Dürstens, des Fragens nach Licht und Trost, eine tiefe Bewegung der Gemüter und Gewissen; allenthalben war ein Warten auf irgend etwas Neues und Großes. Wie war es zu diesem Zustand der Heidenwelt gekommen? Wir müssen bei Aristophanes anfangen, um uns den Entwicklungsgang von der alten, naiven Gläubigkeit weg in seinen Anfängen zu veranschaulichen. Es war eine zunächst nur komische, noch nicht irreligiös-destruktive Kritik der alten Götterwelt und des Lächerlichen, Undenkbaren, auch Unsittlichen in den Götterbildern der alten Dichter und den populären Vorstellungen. Schon ein Plato hatte ja vor der Kenntnis der Mythologie die heranwachsende Jugend zu bewahren gesucht. Aber derselbe Aristophanes übte noch die strengste Kritik über die Neuerungen der Philosophen und Sophisten, die den religiösen Glauben des Volks mit

Erschütterung bedrohten, und über den Dichter der philosophischen Reflexion, Euripides. Und sowohl der ernste Geist eines Sophokles, wie die scharfe Kritik des Aristophanes ließen letzteren zunächst bei dem lebenden Geschlecht nicht zur vollen Wirkung kommen. Um so ausschließlicher ward er der Liebling und Abgott der nächsten Epoche. Während Äschylos mit der Fülle seiner Kraft die Erscheinungen der ältesten Götterperiode ergriffen hatte, während Sophokles die sittliche Entwicklung des überlieferten Götter-systems ausgedeutet hatte, stand Euripides in einem meistenteils offen erklärten Bruch mit der herkömmlichen Überlieferung. Anaxagoras war sein philosophischer Meister. Dieser hatte noch einen „göttlichen Geist" als letzten Erklärungsgrund alles Seins aufgestellt. Bei Euripides dagegen findet sich kaum noch etwas Festes, Objektives und Normatives. „Unter dem Brillantfeuerwerk blendender Sentenzen und sittlicher Gemeinsprüche — er ist das Urbild sententiöser Dichtung — wirft er die Brandfackeln auflösender Kritik in die Tempel der Götter. Nicht nur die alte Götter-sage, die höhere Weltordnung selbst und die Gerechtigkeit ihrer Vergeltung treffen seine Pfeile eingestreuter Zweifel. Vom Dasein der Götter spricht er im Ton leichter Ironie. Selbst die persönliche Fortexistenz des Geistes fällt ihm zum Opfer. Die Seele löst sich auf in das Nichts." (v. Zezschwitz).

Während Euripides als Dichter das Gift zerstörender Denkungsart ohne Besseres als Ersatz verkaufte, vollzogen die Sophisten auf dem Gedankengebiet die Umsetzung der positiven religiösen Mächte in das Subjektive. Es war vor allem das Interesse formeller Abrichtung zu stets schlagfertiger Rednerkunst, zu räsonnierendem und disputierendem Verstandesgebrauch, was sie beseelte. Alles wird zum Gegenstand verstandesschärfender Disputierübung. Es giebt keine objektiven Voraussetzungen des Denkens mehr, und man erkennt nichts als seiend und bindend an, als dasjenige, was man versteht, oder für dessen Nichtexistenz, bezw. Nichtberechtigung sich keine Gründe aufbringen ließen. Da man nun aber für das Gegenteil jeder Behauptung Gründe aufbringen kann, so giebt es nichts Festes und Objektives mehr. Auch der philosophische Ersatz für die alte Götterlehre wird abgenützt. „Alle Dinge und Vorstellungen dialektisch in Fluß gebracht zu haben, ist der zweifelhafte Ruhm der griechischen Sophistik." (v. Zezschwitz).

Das niedere Volk genoß die Früchte dieser Schule unter der Rednerbühne in der politischen Volksversammlung. Wohl wehrte es sich lange gegen die zersetzenden Einflüsse auf religiösem Gebiet. Gegen einen Anaxagoras wurde, ebenso wie gegen einen Sokrates, ein Staatsprozeß eingeleitet. Und gegen Euripides riefen verhältnismäßig unverfänglichere Stellen stürmische und bedrohliche Auftritte im Theater hervor. Religiöse und politische Motive spielten dabei mit, aber die ersteren waren die vorwiegenden. Und nicht ohne tiefe Teilnahme sieht man ein natürlich leichtsinniges Volk sich so an seine Religion als an seinen Halt und Anker anklammern. Aber die Mächte der Auflösung waren die stärkeren, und umsonst blieben alle Anstrengungen die neue Strömung, nachdem sie einmal zur herrschenden Macht im öffentlichen Leben geworden war, wieder zurückzudrängen.

Da kommt im vierten Jahrhundert in Euhemerus der Totengräber jedes Gottesglaubens, und mit ihm der Unglaube als System in popularisierter Form. Euhemerus giebt den bereits allgemein verbreiteten Vorstellungen von der Unhaltbarkeit des alten religiösen Glaubens die Unterlage scheinbar wissenschaftlicher Forschung und den Ausdruck der Gemeinverständlichkeit, ja den Schein der Selbstverständlichkeit. Er ist der Renan der alten Zeit. In seiner hiera anagraphe (heilige Urkunde oder heilige Geschichte) stellt er folgende Auffassung von der Entstehung des Götterglaubens und der Götterwelt dar. Was das Volk jetzt als Götter verehrt, sind Menschen gewesen. Zeus war ein weltherrschender König, der von einer glücklichen Insel aus die Geschicke der Welt geleitet hat. Dort lag der Berg Olymp, auf dem er am liebsten zu weilen und Gericht zu halten pflegte. Die Ferne der Zeiten, noch mehr schlauer Priesterbetrug, haben allmählich die menschliche Größe dieser Erscheinungen ins Übernatürliche gesteigert. Euhemerus nun wollte auf seinen Reisen diese Mutterinsel aller Göttersage aufgefunden haben und schilderte ihre Naturreize mit der glühenden Farbenpracht Indiens. Er wollte (natürlich alles Erdichtung) auch die Dokumente, die Urkunden der ältesten Menschheitsgeschichte dort eingesehn haben. Auf einer goldenen Säule in dem uralten Heiligtum jener Insel seien in ägyptischen Hieroglyphen, die er entziffert, die Lebensgeschichten aller griechischen Götter verzeichnet. Selbst den Todestag und den Begräbnisort der Unsterblichen hatte die verräterische Säule aufbewahrt.

Daß diese Erklärung der griechischen Religion eine ungenügende und leichtfertige war, braucht nicht erst gesagt zu werden. So werden Religionen denn doch nicht „gemacht". Es ist gerade so platt und gedankenlos, wie wenn man die Sprache als Ergebnis einer Übereinkunft der ersten Menschen ansehen wollte, die Religion, auch in heidnischer Entstellung, als Tendenzschöpfung, geschweige als Betrug Einzelner begreifen zu wollen. Das Heidentum ist ein Versenktsein in und ein Hingenommensein von den Tiefen des Naturlebens, von der Natur mit ihrer unerschöpflichen Fülle von Leben und Kraft, Üppigkeit und Genuß. Die geheimen Kräfte des Natur- und Seelenlebens erschienen als Offenbarungen des ewigen Naturgeistes und schufen unter der Einwirkung verschiedenartiger geographischer und ethnographischer Eigentümlichkeit mannigfache Systeme der Naturreligion — nicht der Priesterbetrug.

Der Grundgedanke aller Aufklärungszeiten heißt die Religion ihres übernatürlichen Hintergrundes entkleiden; was mit dem Anspruch höherer Offenbarung, besonderer göttlicher Vermittlung auftritt, und wenn es auch noch so klar sich als göttlich erweist, wie das Evangelium von Jesu, in Vorgänge der gemein menschlichen Wirklichkeit übersetzen, d. h. in den Staub hinabzuziehn.

„Es liebt die Welt, das Strahlende zu schwärzen
Und das Erhabene in den Staub zu ziehn."

Da muß denn das Wort vom „Priesterbetrug" zu allen Zeiten herhalten, von Euhemerus bis auf Voß, Bahrdt, Paulus, Ammon, Strauß, Renan. Man hat zweifelnd gefragt, ob die Schrift des Euhemerus denn wirklich große Verbreitung und besonderen Einfluß gewonnen. Jedenfalls

ist es Thatsache, daß Plutarch, den ganzen Umfang der endlichen Auflösung überblickend, ihn geradezu persönlich als den Zerstörer des griechischen Götterglaubens bezeichnet und daß Historiker von der Bedeutung eines Polybius und Männer von der Weltkenntnis eines Eratosthenes und Strabo die Schrift des Euhemerus nachdrücklicher Bekämpfung wert geachtet.

Aber der wichtigste Beweis für die Verbreitung dieser Schrift und ihre verhängnisvolle Wirkung liegt in der Übertragung derselben in die römische Litteratur. Und damit kommen wir zur Selbstzersetzung des römischen Heidentums. Ennius, der als der Vater der römischen Poesie gilt, geboren 239 vor Christo, beschenkte sein Volk auch mit einer Übersetzung des Euhemerus. Und diese Einbürgerung desselben im römischen Volk fällt so ziemlich mit den auflösenden sittlichen Rückwirkungen zusammen, welche die Zerstörung Korinths auf das römische Volk hatte. Korinth war so recht ein Bild davon, wie die Griechen trotz des Ebenmaßes ihrer Sprache, trotz des Schönheitssinnes ihrer Kunst, trotz ihrer Klugheit und Gewandtheit im Handel doch mit ihrem Götzendienst und ihrer Kreaturvergötterung, die schließlich in Selbstverherrlichung ausschlug, in den Dienst des Fleisches und der Lüste unrettbar hineingerieten. Gott hatte sie um ihres Abfalls willen dahingegeben, zu thun, was nicht taugt. Durch die Lüste ihres Herzens, die auch im Kultus ihren Ausdruck suchten, waren sie nach Gottes Willen dahingegeben in Unreinheit aller Art, in schändliche, widernatürliche Lüste. Denn das Gesetz der Geschichte, kraft dessen auf die Abgötterei die Sittenlosigkeit folgt, ist nicht eine rein natürliche Folge; die Macht Gottes ist in der Vollziehung dieses Gesetzes wirksam.

In Korinth war es vor allem der üppige Aphroditekultus, der Menschenopfer — unerhört — häufte. Und die sittliche Ausdünstung dieses verwesenden griechischen Volkskörpers ging wie Leichengift auf die Römer über.

Vom Glück und Reichtum sozusagen übermäßig begünstigt, verloren die Römer in den Fluten des Glückes ihre einstige Tugend und moralische Größe. Habsucht und Genußsucht, Schwelgerei und Üppigkeit, Verwilderung des Volks verdrängten die alte Einfachheit der Sitten.

Auf diesem Boden konnte der Unglaube wachsen, und bald kam zu dem Rationalismus des Euhemerus die Erbschaft des Materialismus in Lukretius Lehrgedicht über die Natur der Dinge. Es war eine geist- und seelenlose Stoff- und Atomvergötterung, die Lukretius anpries.

„Denn seit ewiger Zeit auf mancherlei Weise getrieben,
Teils durch eignes Gewicht und teils durch Stöße von außen,
Haben die Stoffe zuerst sich vermischt auf mancherlei Weise,
Allerlei Wege versucht, was irgend sie könnten erschaffen
Durch den Zusammentritt in ihrer verschiednen Verbindung;
Und ist's Wunder daher, wenn diese zuletzt in dergleichen
Lage gerieten, in solches Getriebe, wodurch sich anjetzo,
Stets sich erneuernd, erhält die Summe der sämtlichen Wesen?"

Diese Atomlehre des Lukretius ist auf ihn von den Epikuräern übergegangen. Auch diese erklärten sich lange vorher schon die Welt aus

den Atomen, die von Uranfang in unendlicher Menge und Verschiedenheit im leeren Raum herumgeflogen und durch ein Gesetz des Zufalls (Widerspruch in sich selbst) sich zu allen Formen des Daseins zusammengeballt hätten; auch der Mensch sei nichts anderes als solch ein Atomengebilde, das Empfindung, Bewußtsein, Willen entfaltet, solange es zusammenhält; im Tode aufgelöst gehen die Bestandteile in andere Gebilde über, und mit der Seele ist's aus.

Neben diesem Materialismus der Epikuräer hatte der Pantheismus der Stoiker wohl einen ernsteren, tiefsinnigeren Anflug. Sie redeten von einer ewigen Vorsehung, einer weltregierenden Gottheit, aber sie dachten sie doch nur als die dem Stoffe innewohnende Kraft, als die Beseelung der Materie, und so konnte weder von Freiheit und Liebe Gottes, noch von Vernunft und Weisheit der Gottheit im eigentlichen Sinn die Rede sein, höchstens so, wie sich die ordnende Weisheit — instinktiv — etwa in der Biene und Ameise findet. Das Weltall war den Stoikern ein ungeheures Tier oder Lebewesen und die Gottheit darin das Lebensgesetz oder Lebensfeuer. Und so war auch hier die eigentliche Gottheit des Menschen die Welt, er selbst aber nur ein ephemeres Erzeugnis des ewigen, sinn- und zwecklosen Werdeprozesses, berufen im Werden wie im Vergehen in das ewige Weltgesetz oder „Schicksal" als das allein Bleibende sich zu schicken. Setzten darum die Epikuräer das Glück in die Befriedigung des Naturgemäßen und in die richtige Fassung des Gemüts innerhalb dieser kurzen Spanne Zeit, so stellte Zeno in der Säulenhalle des Polygnet, der Stoa — seiner Lehre vom Schicksal zum Trotz — die unbedingte Freiheit des Weisen auf, der erhaben ist über Leid und Freud, dessen alleiniger Zweck die Tugend, vor der des Lebens Freude und Schönheit verschwindet. Allein auf sich selbst gestellt, steht der Stoiker gegenüber der Weltseele und verschwindet doch zuletzt in diesem pantheistischen Abgrund.

Die Epikuräer und Stoiker haben auch in unseren Tagen Nachfolger und Nachbeter gefunden. Wieder glaubt man in blödestem Aberglauben an den leeren Klingklang eines trägen Stoffes und einer blinden Kraft, an ein All, das in der Flut gebiert und in der Ebbe tötet, an eine Weltseele, die zur Unzeit träumt und zur Unzeit aufschäumt, an eine Urzelle oder ein sonstiges Fabelwesen, das durch Strauch und Tier zum Menschen sich entfaltet, an den Zufall mit seinen Irrwischen, an das Schicksal mit seiner Tücke, an das Verhängnis mit seiner Unerbittlichkeit, aber dies moderne — philosophische und populäre — Heidentum ist schlimmer als das alte, denn es ist der Abfall nicht bloß von einer allgemeinen Natur- und Gewissensoffenbarung, sondern von der vollkommenen Offenbarung Gottes in seinem Sohn.

Aber eins war beim Stoicismus bemerkenswert. Die Gemeinsamkeit der vernünftigen Anlage, dieser Same der Vernunft, den er annahm, führte ihn zur Anerkennung der Gleichheit und Zusammengehörigkeit der Menschheit. Darin liegt etwas Weissagendes auf das Christentum.

Der Stoicismus nun hatte die größte Verwandtschaft mit altrömischer Sinnesart. Römische Art war's, die Lust zu verachten, dem Schmerze zu trotzen, römische Art war die Kraft, mit der die Tugend sich selbst allein genügt. Auch ließ der Stoicismus immerhin noch die Götter

gewähren als Namen und Sinnbilder für die verschiedenen Äußerungen des allgemeinen Weltlebens. Und daher konnte ein Jünger dieser Schule, Varro, einen letzten vergeblichen Versuch machen, durch ein philosophisch begründetes System der Götterlehre dem alten Glauben eine neue Grundlage zu schaffen. Aber der gelehrte Versuch blieb ohne alle Wirkung. Die römische Religion stand und fiel mit der sittlich-religiösen Gesundheit des öffentlichen Lebens. Und diese war dahin.

So konnte die eindringende griechische Philosophie, die nach Rom gleich in der Gestalt des populären Systems überging, nur als Macht des Unglaubens und der Zersetzung wirken. Sie hatte sich auch als solche gleich bei ihrem ersten offiziellen Auftreten angekündigt. Persönlich bekannt wurde sie zuerst durch eine Gesandtschaft der Athener wegen Erlaß einer Strafauflage, in der die Häupter der damaligen Philosophenschulen vertreten waren. Von Seiten der Neuen Akademie hat Karneades an dem einen Tage einen Vortrag gehalten für die Gerechtigkeit, am andern Tage gegen dieselbe. Er wurde deshalb ausgewiesen; aber Gedanken lassen sich nicht des Landes verweisen.

Die griechische Philosophie war eine geistig erziehende Macht gewesen, die jahrhundertelang schöpferische Blüten trieb. Aber jetzt hatte sie alle frische Triebkraft längst verloren. Ed. Zeller sagt in seiner berühmten Geschichte der „Philosophie der Griechen" (I. Teil, 1. Aufl., S. 19 und 20): „In die inneren Tiefen des Gemüts und des Denkens ist die griechische Kunst nicht hinabgestiegen . . . Daß eben dieses auch der Charakter der griechischen Philosophie im Unterschied von der modernen sei, zeigt ein Blick auf das Ganze ihrer Entwicklung wie auf einzelne Grundbestimmungen . . . Erst in der nacharistotelischen Philosophie beginnt die wirkliche Zurückziehung des Denkens vom Gegenständlichen (auf sich selbst) . . . Aber in diesem Bruch des Geistes mit der Natur geht auch die Lebenskraft der griechischen Philosophie unter . . . Hatte die stoische und epikuräische Philosophie in der Zurückziehung des Subjekts auf sich selbst und sein freies Thun alle Wahrheit zu haben geglaubt, so zeigt ihr die Skepsis, daß dem Subjekt vielmehr eben deswegen die Wahrheit absolut jenseitig sei, und die Versuche des Neuplatonismus, in überfliegender Spekulation dieses Jenseits zu erreichen, bringen es doch nur zu seinem erträumten Besitz, und können nach den Anstrengungen, die das Fliegen im Traume immer mit sich führt, nur mit gänzlicher Erschöpfung endigen."

Eine solche in sich zersetzte und zerspaltene Philosophie würde, auch wenn das römische Volksleben noch gesund gewesen wäre, nur schädlich haben wirken können.

Dazu kam, daß dem Römer selbständige philosophische Begabung versagt war. Römisch im eigentlichen Sinn war nur der Eklekticismus, eine verständige Auswahl verschiedener Schulmeinungen, ohne Einheit und Konsequenz, eine Mischung wie das eroberte korinthische Erz. Aber solches Leben von fremdem Denkertrag, solche Wahl zwischen und aus den Systemen ist an sich ohne sittliche Kraft und Zucht.

Nachdem wir so den Einfluß der griechischen Philosophie auf die Zersetzung des römischen Volkslebens zu würdigen versucht haben, weise ich als auf ein weiteres Moment auf die Sullanischen Parteikämpfe

und die damit beginnende Ära der Bürgerkriege hin. Die Römer hatten in wunderbarem Maße dem Individuum in der Ausbildung des Rechtes zu seinem Rechte zu verhelfen und doch den Einzelnen dem Staate unterzuordnen gewußt.

Jetzt aber trat an die Stelle der unbedingten Unterordnung aller Interessen unter das Allgemeine der entfesselte Egoismus aufstrebender Parteihäupter. Was konnte bei dieser Zersetzung des politischen und gleichzeitig des socialen Lebens übrig bleiben von der alten religiösen Fürsorge für den Staat? Was anders als die obligate Erfüllung äußerlicher Ceremonien? Nur für diese kämpfte auch noch der Oberpriester Scävola, einer der Gegner des Marius. Sein Versuch einer Restauration war, so viel man sehen kann, ein klar bewußter Kompromiß zwischen Freigebung des privaten Unglaubens und öffentlichen Religionseifers im Dienste des Staats (v. Zezschwitz).

Neben dem Unglauben ergriff man (der Aberglaube als Zwillingsschwester des Unglaubens) fremde, abergläubische Kulte, um sich für die Leere des Unglaubens zu entschädigen. Der gesteigerte Reiz geheimen Lustdienstes, der mit den meisten dieser Kulte verbunden war, half die fremdartigen Erscheinungen volkstümlich machen. Man machte die Lust zum religiösen Dienst der Gottheiten, die zum großen Teil selbst nur Verkörperungen des Sinnendienstes in den verschiedensten Gestalten waren. Der alte Spruch ward zur Wahrheit:

„So wie der Mensch, so ist sein Gott,
Darum ward Gott so oft zum Spott.
Und wie dein Gott, so wirst du auch,
Das ist der Völker alter Brauch!"

Wie die Menschen waren, so dachten und machten sie sich ihre Götter, und umgekehrt, wie sie ihre Götter sich dachten, so handelten sie selbst.

Und so war das Ende dieser Entwicklung, daß die Naturvergötterung zur grauenvollen Unnatur raffiniertesten Lasters und die Selbstvergötterung der Menschen zur Vertierung wurde. Dem religiösen Verfall entsprach und folgte die Barbarei sittlicher Verwilderung.

Die Geschichte der Welt seither bietet keine Parallele zu der religiös-sittlichen Auflösung Roms um die Zeit des Augustus und der ersten Kaiser, mit dem Unmaß sittlicher Greuel in dieser Zeit. Ein geistvolles Büchlein: „Harmonie. Ein Beitrag zur Beförderung des Geisteslebens" (Stuttgart, C. Schober) schreibt darüber S. 63: „Liest man die Beschreibung Roms, als es in einer allmählichen Zersetzung begriffen war, nach außen aber seinen Glanz behauptete, so glaubt man eher Märchen aus Tausend und Einer Nacht als eine Wirklichkeit vor sich zu haben, wenn Seneca, Sueton, Plinius, Petronius, Tacitus u. s. w. uns von jenem wahnsinnigen Luxus der Römer, jener riesenhaften Unsittlichkeit und jener Tollheit des Geistes ein Gemälde geben.[1]) Die Häuser strotzten von

[1]) Zur Ehre des Menschengeschlechts bleibt noch zu hoffen übrig, daß jene, sowie Lucian, Juvenal und die Schriftsteller der folgenden Jahrhunderte wie Hieronymus, Symmachus, Ammian 2c. sich, die ersteren durch die Satire, die anderen durch eine lebendige Schilderungsgabe, zu weit aus dem Centrum reißen ließen; die Übereinstimmung aller, eine wirkliche Ausartung betreffend, läßt noch des Traurigen genug zurück.

Gold; eine Menge Sklaven, mit Aufwand gekleidet, gingen in ihnen herum; die Reichtümer wurden überall zur Schau getragen, und Springbrunnen erhoben sich, wie glänzende Strahlen, in den Festsälen. Der Palast eines reichen Römers enthielt 4 Speisezimmer, 20 Schlafgemächer und 100 andere Zimmer; er war von doppelten Säulenhallen umgeben. Die öffentlichen Gebäude waren noch luxuriöser als die Privatwohnungen. Rom zählte eine Unzahl von Tempeln und Wasserleitungen. Die Marktplätze waren von tausend Statuen umgeben. Das Hauptforum war von zwei Säulengängen umgürtet; die Tempel gruppierten sich rings herum. Die Bäder waren mit Prachtgemälden geziert, mit kostbarem Marmor belegt, voll glänzender herrlicher Mosaik. Das Badewasser ergoß sich aus silbernen Röhren. Die Cirken waren nicht weniger pomphaft; Kaligula ließ sie sogar mit Goldstaub bestreuen. Die kaiserliche Stadt warf einen solchen Glanz um sich, daß sie nach Plinius: „eine zweite Sonne auf Erden war." Man führte in ihr ein festliches und müßiges Leben, indem man vom Marsfeld in den Cirkus und von diesem auf das Forum sich begab.

Diese äußere Herrlichkeit verbarg unheilbare Gebrechen in ihrem Schoße: Ein Volk, welches von Almosen und Müßiggang lebte,[1]) eine Armut, welche Verachtung und Verstoßung fand, daneben einen extravaganten Reichtum der Großen, welcher an jene diamantenen Berge und Goldgemächer erinnert, die unsere Phantasie sogar in den Feenmärchen aufregen. Die Familienbande waren gelöst, man führte nur ein öffentliches Leben. Die Kindererziehung war den Sklaven übergeben, welche durch unerhörte Mißhandlungen so demoralisiert waren, daß die Tugend in ihnen nicht aufkommen konnte. Überhaupt war alles sklavisch, kriechend und schmeichlerisch gegen die Großen gesinnt; ganz Rom lag, nach Tacitus: „in einer schimpflichen Unterwürfigkeit und Kriecherei befangen." Rom hatte nicht genug Blut getrunken durch die vielen Kriege, welche ihm die Weltherrschaft erobert, es ergötzte sich noch an den Blutströmen, welche auf der Arena flossen. Die Ausgelassenheit bemächtigte sich nicht allein der Männer, sondern auch der Frauen, und unbegreiflich ist's, wie ihre von Natur zarte Konstitution ein solches unregelmäßiges Leben aushalten konnte; sie hatten jedenfalls metallene Naturen. Überhaupt die Genußsucht, Schwelgerei und Sinnlichkeit gewannen so riesenhafte Proportionen, daß man sagen muß: die menschliche Natur zeigt sogar in ihren Verirrungen, daß sie grenzenlos und auf die Unendlichkeit angelegt ist. Zu welcher Würde und Größe hätte sie es bringen können, wenn sie all diesen Aufwand ihrer Kräfte statt für das Materielle und Vergängliche, für das Geistige und Unsterbliche gemacht hätte?"

So können wir es denn verstehen, wenn Seneca, der stoische Philosoph und Zeitgenosse Neros, von seiner Zeit sagt: „Ein ungeheurer Streit der Verworfenheit wird gestritten. — Nachdem die Achtung vor allem Besseren und Heiligen verworfen, stürzt sich die Lust, worauf es immer sei. — Das Laster verbirgt sich nicht mehr. Es tritt vor aller

[1]) In der letzten Zeit der Republik unterhielt der Staat den schaulustigen Pöbel durch Spenden, während der Kaiserzeit lebte er von der Munificenz der Kaiser, der Beamten und Senatoren, noch in der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts n. Chr. Geb. mußte er öffentlich mit Korn, Wein und Fleisch gefüttert werden

Augen. — Alles ist voll von Verbrechen und Laster. Man begeht mehr, als mit Gewalt zu heilen möglich wäre." „Der Gast ist nicht sicher vor dem Gastfreund, der Schwiegervater nicht vor dem Schwiegersohn, der Mann bedroht das Leben seines Weibes, sie das Leben des Gatten." Daß noch ein letzter Rest der Reaktion gegen diese Verderbnis übrig war, davon zeugen neben den Satirikern Cicero, Horatius und vor allem Tacitus in seiner Trauer über den Verfall bürgerlicher Tugend und seinem Vorgefühl der heranziehenden Nemesis.

F. Lübker in seinen „Vorträgen über Bildung und Christentum" (Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses) sagt von Cicero (S. 129): „Wenige Menschen haben so schwer gelitten in ihrer Liebe zum Vaterlande als Cicero in seinem weichen Gemüt und seiner duldenden Seele." Und von Horaz sagt derselbe: „Er bekämpfte die ungeheure Selbstsucht seiner Zeit mit den Waffen des Ernstes und der Satire und ermahnte unablässig, die im Brüderkampf mit schmachvollem Blute bespritzten Hände wider die äußeren Feinde des Staates im Osten und Norden zu erheben. Denn das ahnte er, wie ungefähr hundert Jahre später Tacitus es mit prophetischem Geist erkannte, daß dem an innerer Fäulnis leidenden Reiche der Civilisation Verderben drohe von jenem uncivilisierten, aber mit gewaltiger Naturkraft begabten Volke des Nordens, dem germanischen."

Was war diesen edleren Männern in ihrer Welt, die sie umgab, an Trost geblieben? Keiner. Der Stoiker Seneca sagt: „Einst schmeichelte auch ich mir mit der Erwartung des Jenseits, indem ich anderen glaubte. Ich sehnte mich damals zu sterben, da erwachte ich plötzlich, und dahin war der schöne Traum." Plinius aber, der ältere, der beim Ausbruch des Vesuvs den Tod gefunden, erklärt es überhaupt für einen Anspruch des unersättlichen Begehrens des Menschen, noch ein anderes Leben nach dem Tode zu verlangen. „Wer wollte entscheiden, was besser sei, ein unwürdiger Glaube oder an gar keine Götter glauben. Fortuna, der glückliche Zufall, ist die Göttin der Welt. An der Ungewißheit des Schicksals erkennt man so die Unsicherheit dessen, was Gott ist. So bleibt für den Menschen nur das gewiß, daß nichts gewiß und daß er das unglücklichste und zugleich das anspruchsvollste aller Wesen ist. — Ein Trost nur, ein vorzüglicher bleibt dem Menschen bei seiner Unvollkommenheit: auch die Gottheit kann nicht alles. Nämlich sich selbst freiwillig töten kann sie nicht; und das ist dem Menschen gegeben, als das Beste in einem Leben voll großer Strafen!" Wie ein Gespenst des altrömischen Geistes taucht zuletzt in dieser dunkeln Zeit mit quälender Resignation die Philosophie des Selbstmordes auf, als die letzte Weisheit, der letzte Trost im allgemeinen Elend. Über der großen Leiche Roms sterben von eigner Hand, das ist der dunkle Schatten altrömischer Gesinnung.

Ein Pilatus, da er Christo gegenübersteht und da der Wunderbare auch in seiner Knechtsgestalt seinem stolzen Richter Ehrfurcht abnötigt, wendet sich doch von diesem ab, als er sich einen König der Wahrheit nennt. Da wendet Pilatus sich hoffnungslos hinweg mit dem Bekenntnis der Verarmung seines Volks auf den Lippen: „Was ist Wahrheit?"

Und in Geibels ergreifendem Geschichtsbild: „Der Tod des Tiberius" läßt Geibel diesen sagen:

„Verfault erfand ich alles Wesens Kern,
Da war kein Ding so hoch und bar der Reize,
Der Wurm saß drin; aus jeder Großthat sahn
Der Selbstsucht Züge mich versteinernd an,
Lieb, Ehre, Tugend, alles Schein und Lüge! . . .
Und jetzt, nur noch gequält vom Strahl des Lichts,
Matt, trostlos, reulos starr' ich in das Nichts."
„Wenn's Götter gäb, auf diesem Berg der Scherben
Vermöcht ein Gott selbst nicht mehr Frucht zu ziehn."

Aber die Klage der Skepsis und die Totenklage der Verzweiflung ward bei einigen wenigstens zur Frage der Sehnsucht und der Hoffnung. Und das ist das Einzige, was über den Untergang der alten Welt sich erhob. In den Völkern selbst war ein unruhiges Drängen und Harren und die dunkle Ahnung, daß die Regeneration des öffentlichen Lebens in einer großen, alle Verhältnisse mächtig beherrschenden Persönlichkeit erscheinen müsse und werde. Wir haben davon ein merkwürdiges und beredtes Zeugnis an einem Gedichte Virgils, der vierten Ekloge, welches lange Zeit geradezu für eine Weissagung auf Christum aus der Heidenwelt gehalten wurde:

Magnus ab integer saeclorum nascitur ordo,
Jam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna,
Jam nova progenies coelo demittitur alto.

„Von neuem wird geboren die große Ordnung der Zeiten, schon kehrt die Jungfrau zurück, wieder kommen die saturnischen Zeiten, schon wird ein neues Geschlecht vom hohen Himmel herabgesendet." Die Jungfrau ist hier ein Stern des Tierkreises, der für glückbringend galt, so daß Zeitgenossen nur eine Verkündigung oder Glückwünschung zur Geburt eines Sprößlings aus hohem Hause darin sehen mochten. Nicht durch einen Römer, aber durch den unter Augustus Geborenen ist diese frohe Hoffnung erfüllt worden. Man mag davon sagen, wie Johannes vom Hohenpriester Kaiphas: „Das sprach er nicht von sich selbst, sondern er weissagte." Eine zweite Erwartung hat Tacitus unter den Todesweissagungen über Jerusalem angeführt (historiae 5, 13): „Viele waren überzeugt, daß in alten Schriften der Priester enthalten sei, in diesen Zeiten werde der Orient erstarken, und von Judäa Ausgegangene würden sich der Herrschaft bemächtigen." Es ist das nur ein matter Nachhall dessen, was Jahrhunderte hindurch das Herz des jüdischen Volks bewegt hatte; das einzige Mal ist's, daß die messianische Weissagung in den römischen Gesichtskreis eingetreten ist.

Was Griechenland und Rom nicht hatten, Israel hat es gehabt. Was war — äußerlich angesehn — neben Roms Weltmacht, neben dem künstlerischen Genius von Hellas dies kleine Volk Israel mit seiner Harfe, seiner Bundeslade und seinem Opferaltar, dieser Wurzelsproß aus dürrem Erdreich? Und dennoch war es der Priester und Prophet, der Religionslehrer und Bußprediger der Völker. Im weithinprangenden Tempel zu Jerusalem brannten die Feuer Gottes, Leuchtfeuer aus einem ebenso nationalen wie religiösen Hafen für das in der Zerstreuung treibende Israel, für die ganze Welt. Und ob auch Israel seinen Messias, als er kam, nicht erkannte, so ist es dennoch nach dem Mann, der aus seiner Mitte

hervorging, „geboren aus dem Geschlechte Davids nach dem Fleisch", zum Segen der Völker geworden, und Jesus Christus, der Gekreuzigte und Auferstandene, hat über beide, Juden und Heiden, die Tempelmauern des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung von einem Pol zum anderen gewölbt. Er ist auch die Erfüllung der Heidensehnsucht, der Schönste unter den Menschenkindern, der Weiseste der Weisen, der Stärkste der Starken, Gottes eingeborener Sohn.

---

7. Die Religion Israels.

Von Professor C. v. Orelli.

I.

Das Volk Israel steht nicht außerhalb der allgemeinen Entwicklung der Menschheit. Wie es 1. Mos. 10 und 11 in den gemeinsamen Stammbaum der letztern eingegliedert wird, so zeigen sich auch in seinen religiösen Vorstellungen und Gebräuchen manche Spuren naher Verwandtschaft mit einer ganzen Gruppe von Völkern; ja es fehlen darin auch solche Züge nicht, die ihm mit linguistisch und ethnographisch recht ferne liegenden Stämmen gemein sind, also auf eine innere Verwandtschaft des ganzen Menschengeschlechts weisen. Gewisse Gesetze, die sich aus der Beobachtung anderer Religionen gewinnen lassen, beweisen auch auf dem Boden Israels Gültigkeit. Gewisse Entartungen, die bei jenen sich einstellten, fehlen auch hier nicht. Nach Jos. 24, 2. 14 f. haben schon in grauer Vorzeit, vor Abraham, die Vorfahren Israels fremden Göttern gedient. Man kann also nicht sagen, die Bibel lehre, daß die wahre Gotteserkenntnis sich ungetrübt vom Stammvater der Menschheit (Adam) bis auf den Völkervater Noah und von diesem bis auf Abram, dann weiter auf Mose, Samuel u. s. w. fortgepflanzt hätte. Und wenn Renan meinte, die Semiten, zu welchen Israel gehört, seien aus einem natürlichen Instinkt Monotheisten, so widerspricht dem schon die wohlbezeugte Thatsache, daß selbst das alte Israel, so oft es frei sich selber überlassen blieb, nach seinem natürlichen Hang der Vielgötterei des Heidentums sich zuwandte.

Gleichwohl nimmt das Volk Israel in der Gesamtentwicklung der Religion eine Sonderstellung ohne gleichen ein. Ein Beweis dafür liegt schon im ersten oberflächlichen Eindruck, den das „Alte Testament", das heilige Buch Israels, auf uns Christen macht. Die Abschnitte der Propheten wie die Psalmen, die Geschichtserzählungen des Alten Testaments wie seine Lehrschriften muten den Christen heimatlich an. Er erkennt darin seinen Gott wieder. Selbst Partieen, die ihm schwer durchsichtig sind, lassen ihn die Heiligkeit dieses Gottes nicht vermissen und den Ernst seines Dienstes erkennen. Wollte man dagegen die schönsten Stücke aus den heiligen Büchern der Inder, Perser, Chinesen oder Araber mit Ver-

schweigung ihres Ursprungs ihm im Gottesdienste vortragen, so würde er alsbald fremdartig davon berührt: es weht ein anderer Geist darin als im Buche der Bücher.

Fragen wir nach dem Besonderen, was dieses auszeichnet, so sind es die darin von Anfang bis zu Ende enthaltenen Kundgebungen des lebendigen und heiligen Gottes. Schon die ältesten Blätter des „ersten Buches Moses," welche noch in recht naiv kindlichen Worten von Gott sprechen (vgl. die Kapitel 11; 17; 18; und ähnliche), lassen diesen Gott allmächtig handeln und recht eindringlich zu Menschen reden. Die Ausdrucksweise, die menschliche Darstellung und Vorstellung von Gott mag auf dieser Kindheitsstufe der Erkenntnis noch so unvollkommen sein, es ist doch der wahre Gott, der sich hier offenbart. Er ist ein allmächtiger Gott, der über der Menschheit waltet in Babylon wie im Siddimthal und die Erzväter behütet in Ägypten und Kanaan wie einst im Lande der Chaldäer. Der Charakter dieser ältesten Überlieferungen ist im allgemeinen kein lehrhafter, wenigstens ist er nicht abstrakt dogmatisch. Es ist nicht ein Katechismus. Es werden nicht, wie im Koran, gewisse Leitsätze von der Einheit und Einzigkeit Gottes, oder von seiner geistigen Erhabenheit, oder gar von der Vergeltung nach dem Tode eingeschärft. Es sind vielmehr Züge aus der Schule des Lebens, Geschichten aus der Urzeit und Vorzeit, welche da in schlichter, treuherziger Objektivität erzählt werden. Aber diese Historien legen mächtiges Zeugnis ab, nicht von der Größe der Vorväter, von Heldenkämpfen, die sie bestanden, Ruhmesthaten, die sie vollbracht hätten, — in dieser Hinsicht ist diese älteste Überlieferung der Israeliten merkwürdig bescheiden, ja demütigend ärmlich neben den Sagen und Mären aller andern Völker — sondern von dem Gott, der sie berufen habe. Dieser Gott ist ein so gewaltiger in seinem Wirken, ein so mächtiger in seinen Forderungen, daß kein anderer neben ihm Raum behielt oder irgend ein Ansehen beanspruchen konnte. Ist er doch der Gott, der Himmel und Erde gemacht und das ganze Menschengeschlecht geschaffen hat. Darin ist zwischen dem altertümlichsten Bericht 1. Mos. 2, 4 ff. und dem relativ jüngeren, mehr systematisch geordneten 1. Mos. 1, 1—2, 3 kein Unterschied! Dieser Gott waltet richterlich über der gesamten Menschheit (1. Mos. 18, 25). Sein Walten ist ein gerechtes im großen und im einzelnen; seine Grundgesinnung gegen die Menschen ist eine gütige, gnädige. Aber die Verderbnis ganzer Völker und Geschlechter veranlaßt ihn zu furchtbaren Gerichten. Besondere Gnade aber erweist er seinen Auserwählten, vor allem dadurch, daß er *zu ihnen spricht* wie ein Mensch zum Menschen. Andere Völker haben sich umsonst nach göttlichem Worte gesehnt. Sie haben in ihrem Verlangen nach göttlichen Offenbarungen unsichere, undeutliche Naturlaute belauscht, oder ihre Seher steigerten sich künstlich in eine Ekstase hinein, wo eine höhere Stimme aus ihnen zu reden schien; sie bauten häufig auf unzuverlässige Träume oder sie verlegten sich darauf, allerlei Zeichen in der Natur zu deuten, auch wohl durch künstlichen Apparat von geworfenen Losen, Würfeln, Stäben und dergleichen den Willen der Götter festzustellen. Israel dagegen hat, so lang es sich zurückbesinnen kann, unter der Leitung des klaren göttlichen *Wortes* gestanden (4. Mos. 23, 23; 5. Mos. 18, 18). Dieses Wort, das schon

einzelne Väter vernommen haben, ist im Lauf der Jahrhunderte immer wieder an die Männer Gottes in diesem erwählten Volke ergangen. In diesem göttlichen Worte liegt auch der tiefere Grund, warum dem Schrifttum dieses Volkes vor aller andern antiken Litteratur eine einzigartige Bedeutung zukommt.

II.

Das gesamte Schrifttum, welches uns vom alten Israel her erhalten ist, hat religiösen Charakter. Nicht als ob in diesem Volke keine profane Litteratur existiert hätte. Es gab auch hier weltliche Sagen und Lieder, welche gelegentlich aufgezeichnet werden mochten; ebenso wurden seit der Königszeit Jahrbücher über die Geschichte des Reichs geführt. Allein die Höhepunkte des nationalen Lebens waren auch durch religiöse Erhebung der Gemüter ausgezeichnet, was schon in den ältesten historischen Denkmälern hervortritt. Man denke an das Lied Moses am Schilfmeer 2. Mos. 15; an die Denkschrift über die Amalekiterschlacht 2. Mos. 17, 14; an das Lied der Debora Richt. 5; ebenso an die religiöse Fassung und Veranlassung der frühesten Gesetze. Die profane Litteratur ist untergegangen. Es blieb nur, was vom theokratischen Gesichtspunkte betrachtet von Bedeutung war. Nur ist dieser kein enger, sondern ein das ganze Volksleben umfassender gewesen. Die Religion war nicht ein geistiges Gebiet neben andern, sondern strebte das ganze Leben der Nation zu durchdringen und dessen Seele zu werden. Auch die Überlieferungen aus der Vorzeit, auch die Erlebnisse der Gegenwart und jüngsten Vergangenheit wurden diesem Gesichtspunkt unterstellt. Die edlere lyrische und die didaktische Poesie waren davon beherrscht.

Der Gebrauch der Schrift ist in Israel schon frühe aufgekommen. Zwar in der Patriarchengeschichte wird derselbe noch nicht erwähnt, und die einfachen Hirten jener Zeit mochten auch kein Bedürfnis danach empfinden. Daß aber schon vor Mose in Kanaan die gebildete Welt sich der Schrift bediente, haben die in Ägypten gefundenen Tafeln von Tell Amarna bewiesen. In Ägypten selbst war die Schreibkunst seit Jahrhunderten so eingebürgert, daß jeder geschulte Ägypter sich darauf verstand. Und es ist kein Zweifel, daß seit dem Aufenthalt Israels in diesem Land es auch in diesem Volke an Schriftkundigen nicht fehlte. Seit Mose ist Schreiben und Lesen mehr und mehr Gemeingut des Volkes geworden. Der erste beste Knabe zu Sukkoth ist imstande, dem Gideon 77 Namen von Vorstehern der Stadtgemeinde aufzuzeichnen (Richt. 8, 14) und der einfache Hirte Amos hat seine Weissagungen schriftlich aufzusetzen vermocht. Gleichwohl war natürlich der Gebrauch der Schrift in der ältesten Zeit, wo man sich ihrer bediente, noch ein sparsamer. Den Anfang machten monumentale Aufzeichnungen von wichtigen Namen, Ereignissen, Verträgen, und besonders auch Gesetzen, während die alten Lieder, Weissagungssprüche und geschichtlichen Überlieferungen längere Zeit mündlich fortgepflanzt wurden, ehe sie niedergeschrieben worden sind.

III.

Das mosaische Gesetz ist in seinen Grundzügen alsbald aufgezeichnet worden. Auf den zwei steinernen Tafeln standen die zehn Grundworte in monumentaler Kürze, noch ohne die erläuternden Zusätze, welche bei der mündlichen Belehrung hinzugefügt wurden und deren Wortlaut denn auch 2. Mos. 20 und 5. Mos. 5 nicht stereotyp derselbe ist. Auch weitere Gesetze hat Mose schriftlich hinterlassen; aber dieses geschriebene Recht bedurfte in der Praxis immer neuer Zusätze und Erläuterungen, welche die Priester nach der Tradition und dem Sinn des Gesetzgebers in dessen Namen für den einzelnen Fall zu erteilen hatten. So entstand ein umfassenderes „mosaisches" Recht, welches immer vollständiger aufgezeichnet wurde. Die letzten Ablagerungen solcher Überlieferung sind die Mischna und die Gemara des Talmud, welche freilich vom ursprünglichen Geiste der Gesetzgebung, der die mosaische Thora durchwaltet, merkwürdig wenig mehr erkennen lassen.

Im biblischen Gesetz ist der Geist ein einheitlicher und kräftig ethischer, so mannigfach die Gebiete sind, welche es beschlägt. Die einzelnen Vorschriften sind alle beseelt von dem Gedanken, daß der Gott, welchem dieses Volk dienen soll, ein heiliger ist, dem alles Böse, alle Unordnung und Unreinigkeit verhaßt ist. Die Thora stellt an ihre Spitze jene zehn Grundworte, welche so fundamentale Bedeutung haben, daß sie bis heute der Leitfaden auch der christlichen Pflichtenlehre geblieben sind. Daneben finden wir in der weitern Thora ein Civil- und ein Kriminalrecht entwickelt, Ordnungen für den Gottesdienst aufgestellt, persönliche Lebensregeln proklamiert, welche bis auf die Nahrung und Kleidung sich erstrecken. Es gehört eben zum Wesen des theokratischen Gesetzes, daß im öffentlichen wie im privaten Leben alles nach dem Willen Gottes geordnet, geheiligt und gereinigt sein soll. Wenn einzelne dieser Vorschriften uns fremdartig anmuten und ihre Ableitung aus göttlicher Erleuchtung uns befremdet, so ist dabei folgendes zu bedenken: Diese Gesetzgebung ist nicht unvermittelt vom Himmel gefallen, sondern hat sich, wie Paulus Gal. 3, 19 f. andeutet, an die Lebensgestalt und -gewohnheit des damaligen Israel angeschlossen. Solche Gebräuche sind nicht von Mose geschaffen, sondern vorgefunden worden. Aber er hat Recht und Sitte, wie sie damals galten, in das Licht seiner neuen Offenbarung gestellt, manches was bisher Gewohnheit war, untersagt, weil es sich mit dem Dienste seines Gottes nicht vertrug, vieles andere aber beibehalten, weil es sich der Gottesherrschaft unterordnen ließ. Aber auch das Beibehaltene hat vielfache Änderungen dabei erfahren; es wurde gemildert, gereinigt, in einen neuen geistigen Zusammenhang eingeordnet, so daß es eine neue Bedeutung erhielt. Mag es daher auch gelingen, für solche Gebräuche wie die Beschneidung, die Speisegesetze, auch gewisse Opferbräuche auf anderm Völkergebiet einen spezifisch heidnischen Zusammenhang zu erweisen, der ihre Entstehung erklärte, so ist damit nichts entschieden über die Bedeutung, welche sie in Israel hatten. In der israelitischen Religion ist der innere Zusammenhang und die geistige Bedeutung maßgebend, welche dem Willen des am Sinai geoffenbarten Gottes entsprechen.

IV.

Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments sind fast alle anonym: die Erzähler nennen sich nicht. Der gewöhnliche Name der Bücher Josua oder Samuels geht nicht auf die Verfasser, sondern auf den Inhalt. Auch Mose ist nicht als Erzähler der Geschichte genannt, sondern als Urheber der Gesetzgebung. Dies fällt auf, da nicht nur bei den prophetischen und poetischen Stücken der Name des Autors meist genannt ist, sondern auch z. B. bei der Geschichtschreibung der verwandten Araber auf die Nennung der erzählenden Gewährsmänner Gewicht gelegt wurde. Der Grund der Anonymität der historischen Bücher des Alten Testaments mag darin liegen, daß diese Bücher nicht als persönliches litterarisches Eigentum der Verfasser, sondern ihr Inhalt als Gemeingut angesehen wurde, womit die Art ihrer Entstehung zusammenhängt, indem die Autoren den Stoff nicht frei gestalteten, sondern mit größter Gewissenhaftigkeit aus den vorhandenen älteren Quellen zusammenzustellen pflegten. Diese Schriften mögen auch nicht aus persönlichem Antrieb, sondern im Auftrage einer Genossenschaft oder eines Kollegiums verfaßt sein. Bei ihrer Entstehung, und zwar schon bei derjenigen ihrer älteren Quellen war das Prophetentum stark beteiligt. So herrscht in den Büchern Josua, Richter, Samuel, Könige prophetische Erzählungsweise vor, und es sind eine große Zahl von prophetischen Einzelschriften in diese Werke aufgenommen worden.

Die Auffassung der Geschichte ist denn auch darin eine prophetische. Der Hauptzweck ist, die Führungen Gottes mit seinem Volke darzulegen. Es handelt sich nicht darum, die Nation zu verherrlichen. Im Gegenteil: Gegen das Volk und seine Häupter werden immer wieder schwere Anklagen erhoben wegen ihres Abfalls von Gott, und solcher Untreue folgt das demütigende Gericht gewöhnlich auf dem Fuß. Eine derartige Beleuchtung der nationalen Geschichte ist im ganzen Altertum ohne Beispiel. Die alten Ägypter, Babylonier und Assyrer haben ihre Geschichte auch verewigt. Allein dies geschah durchweg zur Verherrlichung der Herrscher, in deren Auftrag gewöhnlich solche Prunkinschriften entstanden. Da wird nur Ehrenvolles gemeldet, oft in gespreiztem, ruhmredigem Tone und mit starken Übertreibungen. Siege werden mit Vorliebe ausgemalt durch Aufzählung der gefallenen Feinde und erbeuteten Kostbarkeiten; Niederlagen und schimpfliche Widerfahrnisse werden einfach verschwiegen, bisweilen auch ins Gegenteil umgedeutet. Den größtmöglichen Gegensatz dazu bildet die israelitische Geschichtschreibung. Da lesen wir zwar auch von denkwürdigen Siegesthaten; aber der Gott Israels empfängt dafür die Ehre. Und daneben wie viele Mißgeschicke und Niederlagen finden sich getreulich gebucht bis auf die Zahl der Gefallenen, der Gefangenen, die der Feind weggeführt, der Beutestücke, die er mitgenommen hat! Auch die frommen Könige, welche glücklich regiert haben, sind keineswegs als fleckenlose Heilige dargestellt; auch von ihnen werden sogar schimpfliche Fehltritte erzählt. Die alten Helden schon, wie Gideon und Simson hatten ihre Schwächen. Ein David und Salomo, deren Regierung ganz dazu angethan war, von der Nachwelt idealisiert zu werden, erfahren gelegentlich scharfe Rüge, und es werden Dinge der Nachwelt überliefert, welche schon damals nicht geeignet waren, das Ansehen des Königtums zu erhöhen. Aber auch der Priester-

stand und die Propheten werden nicht geschont. Selbst Mose und Elia sind nicht ohne kräftige Schattenstriche gezeichnet. Diese großartige Unbestechlichkeit des Urteils ist eine Frucht des Geistes, der die Geschichte in das Licht des Gottes rückte, vor dem kein Ansehen der Person gilt.

Mit dieser Unabhängigkeit von menschlichen Größen hängt die Nüchternheit dieser Geschichten zusammen, welche stark absticht von dem, was nachbiblische Legendendichtung der Juden und Araber aus diesem Stoffe gemacht hat. Man denke z. B. an die Geschichte der Königin von Saba. Dieser nüchterne Wahrheitssinn der biblischen Geschichtsbücher fällt stark ins Gewicht für die Glaubwürdigkeit des Erzählten, und in neuerer Zeit haben namentlich die assyrisch-babylonischen Monumente bestätigt, daß wir uns hier auf durchaus realem Boden befinden. Allerdings kommen darin von Anfang an auch wunderbare Begebenheiten vor. Diese Wunder stehen aber im Zusammenhang mit der einzigartigen göttlichen Führung, die diesem Volke zu teil geworden ist und daraus eine Frucht ohne gleichen hervorgehen ließ. Der „lebendige" Gott hat sich als solcher erwiesen nicht allein durch sein Wort, sondern auch durch seine Thaten. Und wie im Neuen Testament die Wunderbarkeit des Wirkens Jesu der Wahrhaftigkeit der Erzählung keinen Eintrag thut, so wird der christliche Glaube auch an den Offenbarungen des Alten Bundes das Wunderbare nicht im voraus als ungeschichtlich verwerfen können, sondern darin die vorbereitenden Anfänge des Größern erkennen, was in der Fülle der Zeit geschehen sollte.

V.

In den prophetischen Schriften wogt der Lebensstrom der alttestamentlichen Religion am reinsten und mächtigsten. Hier findet sich ihre Eigenart am stärksten und erhabensten ausgeprägt: Jene Unabhängigkeit von Volk und König, jene Zielstrebigkeit alles Geschehens, das auf die Verherrlichung Gottes ausmündet. Das Besondere dieses Schrifttums liegt in dem Gott der Männer, die es geschaffen: Er ist im Unterschied von den Göttern der Heiden ein einheitlicher, geistig erhabener, darum unabbildbarer Gott, erhaben über der Welt, aber lebendig in dieselbe eingreifend, der Herr über alle Kreatur, aber zugleich seines Volkes besonderer Gott. Zu seiner Heiligkeit gehört nicht nur seine alles unendlich überragende Hoheit, sondern insbesondere sein tief ethisches Wesen, das er als Richter aller Welt nicht verleugnet, aber in seiner Herrschaft über sein Volk noch viel augenfälliger bis ins einzelnste bethätigt. Diese seine Herrschaft muß sich ausdehnen über die ganze Welt. Zu seinem Volke aber muß er in noch viel herrlicherer Weise kommen. Von dieser seiner Ankunft ist Gericht unzertrennlich, zunächst über sein ungetreues und unlauteres Volk, dann aber um so mehr über die gottvergessenen Heidenvölker, die ihm zu Strafwerkzeugen gegen Israel gedient haben. Und doch ist das Gericht nicht das Ende seiner Wege, sondern ein positiver Zustand heilvollen Friedens und ungestörter Gerechtigkeit, den er herbeiführen wird, wobei ihm sein Volk als Medium dienen soll.

Das alles sind nicht Ideale, welche die Weisen und Frommen ausgedacht hätten, bloße Hoffnungsbilder der Sehnsucht, sondern Aussichten, welche durch das Wort des Herrn verbürgt, so gewiß sich verwirklichen

werden, als der allmächtige Gott lebt, mag die Gegenwart in einem noch so schneidenden Gegensatz dazu stehen. Zu diesen Erwartungen gehört die des persönlichen Messias. Nicht nur soll die Herrlichkeit Gottes allem Fleisch offenbar, sondern es soll gewissermaßen das Wort Fleisch werden in der lichten Gestalt jenes Zukunftskönigs, welche namentlich Jesaja (Kap. 7; 9; 11) und Micha (Kap. 5) gezeichnet haben, aber besonders auch in jener dunkeln Gestalt des „Knechtes des Herrn" Jes. 53. In ihm tritt das Wort des Herrn, gewissermaßen Fleisch geworden, dem Volke rein und geistig gegenüber. Das prophetische Wort hat Fleisch und Blut angenommen in jener Königserscheinung wie in dieser Duldergestalt, und in dieser menschlichen Gestalt wird es die Welt überwinden. Er wird nicht nur als zweiter Mose und Josua die Stämme Israels wieder aufrichten und als zweiter David und Salomo den Thron über sein Volk besteigen, um in Frieden und Huld zu regieren. Trotz seiner unscheinbaren Niedrigkeit und Sanftmut, ja durch sein einzigartiges Leiden wird er auch die Heiden zur Anerkennung seines Gottes bringen.

VI.

Alle die verschiedenen Offenbarungen Gottes in Israel haben oft in der Lyrik ihren Wiederhall gefunden. Es war von jeher ein sangreiches Volk. Seine lebhaften Empfindungen, seine poetische Sprache, seine Neigung zur Musik machten es für die lyrische Dichtungsart besonders geschickt. Allein was seinen Liedern einen unvergänglichen Wert sicherte, das war seine Religion, die Offenbarung des heiligen und gnädigen Gottes, welche darin einen unübertroffenen Wiederklang gefunden hat. Diese Lyrik erklingt nicht bloß in den eigentlichen Hymnen, welche wir Psalmen nennen. Auch die Sprüche der Seher, die Reden der Propheten sind vom heiligen Rhythmus durchzogen und formell getragen. Daß die von höherem Geiste eingegebene Rede auch im Ausdruck gehoben erscheinen und in der edelsten Sprachform sich bewegen muß, ist diesem Volke ganz selbstverständlich, in welchem Prophetie und Poesie oft noch ungeschieden beisammen sind.

Allein das eigentliche Lied hat sich bei den Hebräern im Kultus am schönsten entfaltet und wurde hier zu aller Zeit gepflegt. Schon die uralten, oben erwähnten, Siegeshymnen sind Zeugen dafür. In der Folgezeit sind Lieder zu Gottes Ehre immer wieder angestimmt worden. Die Prophetengenossenschaften, in welchen die Musik eine große Rolle spielte, waren ohne Zweifel fruchtbare Pflegestätten dafür. König David, der mit diesen in Verbindung stand, verhalf dem Gebets- und Psalmlied zu besonderem Aufschwung. Da das hebräische Lied sich rhythmisch viel ungezwungener bewegte als die künstlich gebundene Poesie der Indogermanen oder auch der Araber, war es zu unmittelbarer Ergießung der Herzensgefühle weit geeigneter als deren Gedichte. Gerade die älteren Psalmen führen denn auch nicht selten mitten in den Gebetskampf, in das Ringen der Seele nach Gottes Gunst und Hülfe hinein. Sie lassen uns die Frömmigkeit dieser alttestamentlichen Beter in ihren intimsten Regungen belauschen. Für den öffentlichen Gottesdienst sind solche persönliche Gebetslieder erst später bestimmt worden. Es fehlt darunter auch nicht an

solchen, die prophetischen Charakter an sich tragen. Der Geist, welcher den Sänger oder Beter überkommt, eröffnet ihm zuweilen während seines Betens und Ringens neue Blicke in den Reichtum und die Tiefe der göttlichen Gedanken. Daneben giebt es liturgisch geartete Gesänge, die von Anfang an zu gottesdienstlichem Gebrauche bestimmt und im Blick auf die Gemeinde gedichtet sind. Solche überwiegen besonders in den letzten Teilen des Psalters. Hier herrscht die ruhige Anbetung der Gemeinde vor, was nicht ausschließt, daß sie in Zeiten der Not und Gefahr ähnlich um Errettung seufzt und schreit wie einst ein David und andere gefährdete Beter, deren Lieder denn auch von der Gemeinde angeeignet und auf die allgemeine Lage gedeutet worden sind. So ist der Psalter das kostbare Gesangbuch der alttestamentlichen Gemeinde geworden, zu welchem aus guten Gründen auch die christliche Kirche immer wieder greift, um darin volle, helle Akkorde zum Lobe Gottes und ernste tiefe Weisen zum Trost und zur Aufrichtung in äußerlichem und innerlichem Elend zu finden. Tritt doch in diesen Liedern zu Tage, wie die aufrichtige Seele sich vor den heiligen, allmächtigen und barmherzigen Gott stellt, ihm ihre Not und Armut darlegt und wie sie seinen Gnadenbeistand erfährt nicht um ihrer fehllosen Vollkommenheit willen — denn diese Beter sind sich ihrer Sündhaftigkeit wohl bewußt — sondern weil sie im Glauben an ihm hängt und von ihm auch dann nicht läßt, wenn er sein Angesicht abgewandt zu haben scheint. Für den Christen freilich sind diese Lieder von vornherein um eine Oktave höher gestimmt durch die Offenbarung Jesu Christi, welche er besitzt; aber die Grundakkorde, welche seine Brust durchziehen, findet er darin wieder, und zwar so mächtig und lebendig wie in keinem andern Liederbuche.

VII.

Eine andere Seite des Geisteslebens in Israel stellen die sogenannten Lehrbücher des Alten Testamentes dar, wie die „Sprüche Salomos", das Buch Hiob, der „Prediger Salomos". Sie bilden nicht das unmittelbare Echo der Israel durch Mose und die Propheten gewordenen Offenbarungen, sondern könnten beinahe auch von einem frommen Edomiter, Moabiter oder Araber geschrieben sein. Die Weisheit, welche sie lehren, wurzelt zwar ganz in der „Furcht des Herrn" und will zu dieser erziehen. Aber ihren Unterweisungen liegen mehr die allgemeinen Wahrheiten der Religion Abrahams zu Grunde, welche auch die verwandten Stämme, die mit diesem Stammvater in Verbindung stehen, kannten und mehr oder weniger hochhielten. Solche Sittensprüche waren ohne Zweifel dort auch üblich; die Bibel selbst erzählt, daß Salomo darin mit den Weisen und Fürsten seiner Zeit gewetteifert und sie übertroffen habe. Ja sie deutet an, daß man auch Sprüche nichtisraelitischer Meister in die hebräische Sammlung unbedenklich aufnahm (vgl. Sprüche 30, 1; 31, 1). Und daß die Israeliten sich bewußt waren, in ihrer „Weisheit" sich auf einen allgemeinern als den streng theokratisch-prophetischen Boden zu stellen, geht daraus hervor, daß der Dichter des Buches Hiob sogar Ausländer wählt, um sie jene Wahrheiten vortragen zu lassen. Auf einen Austausch, der hier mit jenen verwandten Stämmen stattgefunden hat, führt auch die

Nachricht, daß die Königin des arabischen Landes Saba nach Jerusalem gekommen sei, um Salomos Weisheit zu hören, da sie vernommen hatte, daß er die Weisen ihres Landes, welche ohne Zweifel ähnliche Sprüche dichteten, an Weisheit übertraf. Während also die biblische Prophetie und Psalmodie als einzigartiges Erzeugnis der Offenbarung in Israel entstanden sind, wird anzunehmen sein, daß man dort von Anfang an die Weisheitslehre als eine Kunst pflegte, in welcher man auch von den Nachbarn zu lernen nicht verschmähte, aber auch sie zu belehren sich rühmen durfte, seit der König Salomo darin eine unerreichte Meisterschaft erlangt hatte. Daher der allgemeinere Charakter dieser Lebensweisheit, die es geflissentlich vermeidet, von den nationalen Einrichtungen und Erlebnissen zu sprechen, und auch an die großen besondern Offenbarungen, die Israel seit Mose zu teil geworden, nirgends anknüpft. Selbstverständlich hat gleichwohl die höhere Erkenntnis Israels läuternd und reinigend auf diese Regeln der Lebensweisheit und -klugheit eingewirkt, und der Geist Gottes vom Sinai und Zion macht sich darin bemerklich. Doch wollen diese Dichtungen als das gewürdigt sein, was sie sind: Sie geben sich nicht als unmittelbare göttliche Offenbarungen, sondern eben als Erzeugnisse, die der Geist der Gottesfurcht in weisen Lehrern hervorgebracht und die Erfahrung des Lebens bewährt hat.

VIII.

Die Religion des Volkes Israel kann man nicht ohne weiteres mit dem in eins setzen, was seine heiligen Schriften bieten und lehren. Die Volksreligion stand durchschnittlich um ein bedeutendes tiefer. Bis zum assyrisch-babylonischen Exil blieb das nationale Leben trotz der gegenteiligen Tendenz der mosaischen Thora von heidnischen Einflüssen durchdrungen, welche sich oft von außen verstärkten, und diese verhängnisvolle Unterströmung wurde sogar nicht selten zum herrschenden Oberwasser, wenn kein geistesmächtiger Führer wie Mose oder Samuel oder Elia dem Volke allgemeine Unterwerfung unter das Wort des Herrn abnötigte. Nach dem Exil aber, wo der Reiz des Heidentums für einmal geschwunden war, erstarb bald das religiöse Leben der Gemeinde in Ritualismus und äußerlicher Gesetzlichkeit, welche keineswegs der wirklichen Absicht des Gesetzgebers entsprach und mit den Forderungen der Propheten in grellem Widerspruche stand. Es waren also mehr nur einzelne, von einem höhern als dem nationalen Geiste erfüllte Männer und deren Jünger, welche die für alle bestimmte göttliche Wahrheit voll erkannten und rein besaßen. Diese ganze geistige Bewegung, welche durch die Jahrhunderte hinab immer wieder einzelne Glieder des Volkes zu ihren Organen machte und durch alle Wechsel der Zeiten und bei allen individuellen Verschiedenheiten doch einheitlich und bewußt auf die Herrschaft des wahren Gottes in der Welt hinstrebte, nicht ohne diese Gottesherrschaft in immer weiterem Umfang und immer reinerer Geistigkeit ins Auge zu fassen — diese ganze Bewegung war selbst eine Weissagung, welche der Erfüllung harrte.

Sie hat ihr Ziel erreicht und ihre Erfüllung gefunden in der Person Jesu Christi, in welcher das Größte, was diese Schriften von Gottes künftigen Offenbarungen angekündigt hatten, sich zusammenfassend verwirk-

lichte. Will man sich davon überzeugen, daß das Christentum die gottgewollte Frucht dieses ganzen langen Wachstums war, so achte man schon darauf, wie die Fruchtbarkeit dieses Baumes seitdem erschöpft war. Das Judentum hat seitdem nicht nur nichts wesentlich Neues mehr auf diesem Gebiete hervorgebracht, sondern nicht einmal sein reiches geistiges Besitztum zu wahren vermocht. Seine heiligen Schriften wurden ihm selbst unverständlich. Es ging jener geistigen Gemeinschaft mit dem lebendigen Gotte verlustig, welche so viele Jahrhunderte lang durch Propheten und Fromme unterhalten war. Die Ursache dieses Verfalls lag nicht in dem Aufhören des jüdischen Staatswesens — denn in der Zerstreuung haben sich die Juden früher nicht minder empfänglich für die Offenbarung bewiesen wie in der Zeit ihrer Ansässigkeit in ihrem Land — sondern eben darin, daß jene höhere, die Edelsten befruchtende Geistesmacht aufgehört hat am Volke zu wirken und dieses seiner Tendenz zu geistloser Veräußerlichung und Verknöcherung seiner Religion überlassen blieb.

Allein sein heiliges Schrifttum legt für immer Zeugnis ab von einer geistigen Höhe religiöser Erkenntnis, welche im ganzen Altertum von keinem andern Volke erreicht worden ist. Bei allen Schranken, die mit den hergebrachten volkstümlichen Vorstellungen zusammenhangen, ist doch hier der wahre Gott erkannt in seiner Erhabenheit über der Welt und seiner gnädigen Herablassung zum Menschengeschlecht. Es ist der allmächtige Gott, der als solcher nur Einer sein kann, der Herr über alle Kreatur, welcher in der Natur nach seiner Weisheit waltet, wie er gerecht ins Menschenleben eingreift als ein lebendiger Gott. Erkannt ist er in seiner wesenhaften, tief ethischen Heiligkeit, welche das Sündhafte am Menschen nicht duldet, aber nach seiner Gnade diesem eine Deckung vor seinem Zürnen beschaffen kann. So lehrt ihn der Anschauungsunterricht des symbolischen Kultus wie das prophetische Wort kennen. Keine andere Religion hat es so ernst genommen mit dieser alles Unreine vernichtenden Heiligkeit Gottes; darum hat auch keine das Bedürfnis einer Versöhnung mit Gott so tief empfunden, welches eben durch die alttestamentliche Religion geweckt werden sollte, nicht ohne daß darin bereits in bestimmten Umrissen angedeutet ist, auf welchem Wege die wahre Versöhnung sich vollziehen werde.

B. Die christliche Zeit.

1. Das Urchristentum nach dem Neuen Testament.

Von Lic. **Eduard Riggenbach**, ao. Professor der Theologie in Basel.

I.

Wie alle andern historischen Religionen ist auch das Christentum unter bestimmten geschichtlichen Verhältnissen ins Dasein getreten, ohne die es nicht denkbar wäre. Der Monotheismus Israels, ja die ganze religiöse Entwicklung des jüdischen Volkes ist die notwendige Voraussetzung für seine Entstehung, wie es denn auch nichts anderes sein will als die Erfüllung der dem Volke Israel in symbolischer Zeichensprache heiliger Handlungen und Institutionen und in ausdrücklichem Weissagungswort gegebenen Verheißungen (2. Kor. 1, 20). Alle christlichen Grundbegriffe, vor allem der Christusname, in den die Gemeinde der an Jesus Glaubenden ihre Wertschätzung des Meisters zusammengefaßt hat, sind auf israelitischem Boden erwachsen, so daß ein richtiges Verständnis und eine völlige Würdigung des Christentums ohne Kenntnis seiner alttestamentlichen Vorstufe gar nicht möglich ist. Trotz dieser engen Beziehung des Christentums zur Religion des Alten Bundes ist es doch nichts weniger als jüdische Volksreligion. Der Beweis dafür liegt darin, daß das Christentum von den maßgebenden Autoritäten und der großen Masse des jüdischen Volkes abgelehnt worden ist und die eigentliche Stätte seiner Verbreitung in dem Gebiet der außerjüdischen Völkerwelt gefunden hat. Auf dem Boden des Judentums erwachsen, ist es doch nicht bloß ein Erzeugnis dieses Bodens, sondern ist durch eine neue göttliche Offenbarungsthat ins Dasein getreten und hat so von Anfang an den Keim zu einer ganz neuen religiösen Entwicklung in sich getragen. Es ist kein bloßer Zufall, auch nicht eine unerwartete historische Thatsache, daß es sich über den Kreis des jüdischen Volkes hinaus erstreckt hat. Es war von vorneherein zur Universalreligion angelegt, und so schmerzlich es auch empfunden worden ist, daß das jüdische Volk von dem in seiner Mitte zuerst erklungenen Evangelium nichts wissen mochte, so hat doch darüber niemals ein Zweifel bestanden, daß das Christentum nicht bloß für das jüdische Volk, sondern für die Menschheit bestimmt sei.

In dieser universellen Tendenz berührt es sich mit dem Buddhismus und dem Islam, ohne daß diese beiden Religionen sich auch nur hierin

ihm gleichstellen könnten. Beide haben sich wohl über ihren heimatlichen Boden hinaus verbreitet, haben aber außerhalb desselben nicht dieselbe Lebenskraft bewiesen. Sie trugen doch zu sehr die Eigenart ihres Ursprungsortes an sich, um anderswo recht gedeihen zu können; umgekehrt gleicht das Christentum einer reifen Frucht, die sich von dem Stamm, auf dem sie gewachsen ist, löst, um ihre Samen allenthalben hin auszustreuen. Nur das Christentum hat in vollem Ernst den Anspruch erhoben, die Weltreligion zu sein. Und dies steht in engstem Zusammenhang mit der Bedeutung, welche der Person seines Stifters zukommt. Der Buddha hat keine einzigartige Stellung für sich beansprucht. Er hat erwartet, daß andere mit derselben Erleuchtung wie er ausgestattet würden und hat seinen Nachfolgern einen weit größeren Erfolg bei der Verkündigung der Wahrheit geweissagt. Mohammed hat seinen Namen mit dem Allahs verknüpft, hat aber doch nicht mehr als ein prophetischer Gesetzgeber sein wollen und hat seinen Anhängern erlaubt, in Zeiten der Verfolgung ihn zu verleugnen. Das Christentum ist unlöslich mit der Person Jesu verknüpft und hat an ihr seinen eigentlichen Mittelpunkt. Jesus ist für die urchristliche Gemeinde nicht bloß der Lehrmeister gewesen, dessen Unterweisung an ihrem Werte nichts einbüßte, wenn die Person des Lehrers in Vergessenheit geriete. Sie hat sich zu ihm bekannt als zu ihrem Messias und Herrn (Röm. 10, 9 f.; 1. Kor. 12, 3). Er war der Inhalt ihrer Verkündigung (Apg. 8, 5; 9, 20; 2. Kor. 4, 5; Phil. 1, 15. 17 f.), Gegenstand ihres Hoffens und Glaubens (Gal. 2, 16; Kol. 1, 27; Jak. 2, 1; Offb. 2, 13; 14, 12), und das trotz, ja wegen seines Fluchtods am Kreuze (1. Kor. 1, 23 f.; 2, 2; Gal. 3, 1). Die Gemeinschaft mit Gott, die Vergebung der Sünden, der Sieg über das Böse und die Hoffnung des ewigen Lebens war ihr in dem gekreuzigten und auferstandenen Christus beschlossen. Er war für sie das A und das O, der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende (Offb. 22, 13).

Es ist eine unrichtige Behauptung, diese Wertschätzung der Person Christi sei im Widerspruch mit der eigenen Intention Jesu von seiner Gemeinde ausgebildet worden. Er hat sich nicht bloß als den Sohn und Messias allen Gottesknechten des Alten Bundes gegenüber gestellt (Matth. 21, 33—41), sondern sich für den Herrn seiner Gemeinde und den künftigen Weltenrichter erklärt (Matth. 7, 21—23; 16, 27). Er hat sich ein ganz einzigartiges Verhältnis zu Gott zugeschrieben (Matth. 11, 27), die selig gepriesen, welche ihn sehen und sein Wort hören durften (Matth. 13, 16 f.), eine Liebe für sich beansprucht, welche die Anhänglichkeit an die nächsten Blutsverwandten übertrifft, von den Seinen die Übernahme von Leiden und Tod um seinetwillen verlangt (Matth. 5, 11; 10, 37—39), und von dem Bekenntnis zu ihm das künftige Schicksal abhängig gemacht (Matth. 10, 32 f.). Er hat vor seinem Scheiden nicht auf einen anderen Propheten wie ihn hingewiesen (5. Mose 18, 15), sondern verheißen, selbst wiederzukommen zur Vollendung seines Reiches (Matth. 24), und, wenn er den Jüngern einen andern Beistand in Aussicht stellte, so war das doch nur der Geist, der ihn verklären und von dem Seinen nehmend sie an seine Worte erinnern sollte (Joh. 14, 16. 26; 15, 26; 16, 7. 12—14). Wie sehr er seine Jünger bleibend an seine Person binden

wollte, zeigt die Einsetzung der beiden sakramentalen Handlungen, die an und für sich und als Träger des deutenden Wortes den Heilsbesitz der Gemeinde unabtrennbar zur Person des Heilands in Beziehung setzen. Die Thatsache, daß nach Jesu eigenem Zeugnis Jesu Person Inhalt des Evangeliums sein sollte, läßt sich nicht bestreiten. Möchte man sämtliche diesbezüglichen Aussprüche Jesu als unzuverlässig beanstanden, was nicht ohne Willkür geschehen könnte, so bliebe doch das einstimmige Zeugnis der Urgemeinde und die einhellige Erwartung der Wiederkunft Christi ein ganz unauflösliches Rätsel, wenn Jesus nicht selbst durch Wort und That seine Jünger zu einer derartigen Schätzung seiner Person angeleitet hätte. — Ohne die zentrale Stellung der Person Jesu würde sogar das Christentum selbst zu einer unbegreiflichen Größe. So sehr es in mannigfacher Beziehung die religiöse Erkenntnis vertieft und das bloß sporadisch Vorhandene zu einer lebensvollen Einheit zusammengefaßt hat, so lassen sich doch zu den einzelnen Lehren des Evangeliums fast durchweg religionsgeschichtliche Parallelen beibringen. Das schlechthin Einzigartige und Neue am Christentum liegt in der Person Jesu. Zu ihr giebt es im ganzen Umfang der Religionsgeschichte keine auch nur annähernd zutreffende Analogie.

II.

Die Quellen für die Geschichte des Urchristentums sind ausschließlich die Bücher des Neuen Testaments. Der jüdische Geschichtschreiber Josephus ignoriert das Christentum geflissentlich, die dürftige Notiz des Tacitus (Ann. XV 44), daß Jesus zur Zeit des Tiberius von dem Prokurator Pontius Pilatus hingerichtet worden sei, hat kaum selbständigen Wert, und das wenige, was der Talmud berichtet, ist so von Haß und Leidenschaft entstellt, daß es keine Berücksichtigung verdient. Die Sammlung der neutestamentlichen Bücher zu einem Kanon heiliger Schrift ist allerdings erst im 2. oder 3. Jahrhundert erfolgt und selbst dann nicht ohne Schwankung geblieben. Indes läßt sich jedenfalls sagen, daß sämtliche Bücher des Neuen Testaments in mehr oder minder direkter Beziehung zum Urchristentum stehen, und daß sie allen übrigen sich zeitlich mit ihnen berührenden Schriften des christlichen Altertums an Ursprünglichkeit, Kraft und Reinheit des Inhaltes überlegen sind. Wenn sie insgesamt unter Voraussetzung des Glaubens an Jesus geschrieben sind, so bildet das für ihre religionsgeschichtliche Verwertung kein Hindernis. Im Gegenteil lassen sie dadurch das religiöse Leben der Urgemeinde desto besser und unmittelbarer erkennen.

Ein großer Teil der neutestamentlichen Schriften darf nicht zu den eigentlich litterarischen Produkten gerechnet werden. Namentlich die Briefe der Apostel sind durch ganz besondere Umstände veranlaßt und für einen örtlich und zeitlich begrenzten Leserkreis geschrieben worden, wenn auch bei einzelnen gleich anfangs eine Verbreitung über die direkten Adressaten hinaus vorgesehen war (Kol. 4, 16). Aber auch die übrigen Bücher des Neuen Testaments sind größtenteils Gelegenheitsschriften, nicht dazu bestimmt, die christliche Lehre allgemeingültig zu formulieren oder der Mit- und Nachwelt die Geschichte des Christentums zu überliefern, sondern geschrieben in der Absicht, einem speciellen Bedürfnis der Gegenwart zu

dienen, und dadurch in der Auswahl und Anordnung des Stoffes geleitet. Die im Urchristentum vorherrschende Stimmung war litterarischer Bethätigung nicht günstig. Die Gemeinde stand zu sehr in einer durch große Erlebnisse hervorgerufenen Bewegung und in einem durch große Aufgaben hervorgelockten Schaffensdrang, sie war auch zu sehr von der Hoffnung auf die in Bälde zu erwartende Wiederkunft Christi und die damit eintretende Vollendung erfüllt, als daß Lust und Muße zu reichlicher schriftstellerischer Arbeit hätte vorhanden sein können.

Obgleich das ganze Neue Testament in griechischer Sprache geschrieben ist, haben manche seiner Bestandteile ein hebraisierendes Gepräge. Wie die alttestamentlichen Geschichtsbücher, so lassen auch die Evangelienschriften die Person des Verfassers ganz hinter dem Gegenstand der Darstellung zurücktreten. Eine Ausnahme macht nur das dritte Evangelium und die Apostelgeschichte, deren Verfasser durch einen nach griechischer Weise vorangeschickten Prolog sein schriftstellerisches Verfahren rechtfertigt. Auch die Sprache einzelner Bücher ist stark hebraisierend. Gewisse Stücke der Evangelien und namentlich der Offenbarung laden förmlich zur Rückübersetzung in eine semitische Sprachgestalt ein. Daneben fehlt es in manchen Schriften, wie z. B. im Hebräerbrief nicht an gewandter und kunstvoller Handhabung des Griechischen, und es ist für das Christentum von nicht geringer Bedeutung gewesen, daß seine heilige Schrift in dieser Sprache abgefaßt ist. Die ungleich reichere Entwicklung des Griechischen gegenüber dem Hebräischen ermöglicht eine viel präcisere, den Bedürfnissen eines eindringenden Nachdenkens entsprechende Ausdrucksweise, ohne daß die treuherzige Schlichtheit der hebräischen Darstellungsweise verloren gehen mußte. Insbesondere aber war das Evangelium durch die griechische Sprache bereits in die Völkerwelt eingeführt. Es war aus dem engen Kreis des Judentums herausgetreten, und es war ein Prozeß der Umsetzung hebräischer Begriffe und Gedanken in griechische Denk- und Redeweise eingeleitet, dessen fortschreitende Entwicklung schon im Neuen Testament zu beobachten ist.

III.

Das Bild Jesu hat sich seinen Jüngern unauslöschlich eingeprägt. Sein gesamtes Verhalten in Wort und Werk übte eine so mächtige Wirkung auf sie, daß sie nicht vergessen konnten, was sie im Umgang mit ihm erlebt hatten. Auch in der von ihnen gegründeten Gemeinde war die Erinnerung an Jesu Worte und Thaten lebendig, und schon frühe versuchte man, die Berichte der Augen- und Ohrenzeugen schriftlich zu fixieren (Luk. 1, 1 f.). Über diese ersten Aufzeichnungen besitzen wir keine sichere Kunde. Von zuverlässigen Darstellungen des Wirkens Jesu sind nur die vier kirchlich recipierten Evangelien auf uns gekommen. Wie sich das bei der reichen Persönlichkeit Jesu nicht anders erwarten läßt, hat jeder der vier Evangelisten das Bild des Herrn von einer andern Seite aufgefaßt. Matthäus schildert Jesus als den von seinem Volke verkannten, aber von den Heiden erkannten Messias Israels, Markus als den machtvollen Helfer der Notleidenden und den weisen Erzieher seiner Jünger, Lukas als den Heiland der Armen und der Sünder, Johannes als den

Eingeborenen vom Vater, voller Gnade und Wahrheit. Bei aller Verschiedenheit legen aber die vier Evangelien auch eine sehr bemerkenswerte Übereinstimmung an den Tag. Keiner der Evangelisten sucht das Werden Jesu zu schildern, sondern alle beschränken sich auf die Beschreibung seiner öffentlichen Wirksamkeit und verweilen mit besonderer Ausführlichkeit bei den Ereignissen seines Leidens, Sterbens und Auferstehens. Nicht das Interesse des Historiographen hat ihnen die Feder geführt, ihre Erzählung dient dem Zwecke, den Glauben an Jesus als den Christus und Sohn Gottes zu wecken und zu befestigen (Joh. 20, 31; Luk. 1, 4).

Von den vier Evangelien sind die drei ersten in ihrer Darstellungsweise besonders nahe mit einander verwandt, weshalb man sie die synoptischen nennt. Sie beschränken sich fast ganz auf die Schilderung der galiläischen Wirksamkeit Jesu, und die von ihnen mitgeteilten Reden setzen sich meist aus kurzen Sentenzen und Gleichnissen zusammen, die in formeller Beziehung stark an die alttestamentliche Spruchweisheit erinnern. Die Frage, wie sich ihr gegenseitiges Verhältnis in Übereinstimmung und Verschiedenheit erkläre, bildet ein schwer zu lösendes Rätsel. Noch immer halten hervorragende Forscher an der Annahme fest, die mehr oder weniger stereotyp gewordene mündliche Tradition habe in jedem der drei Evangelien einen selbständigen Ausdruck gefunden, während die Mehrzahl der Sachverständigen den Thatbestand aus litterarischer Abhängigkeit zu begreifen sucht. Das zuerst geschriebene Markusevangelium sei von Matthäus und Lukas benützt worden, während allen drei Evangelisten eine Sammlung von Aussprüchen Jesu vorgelegen habe. Manche der hier in Betracht kommenden Fragen werden, falls nicht neue Funde weiteres Material liefern, nie eine endgültige Antwort finden, weshalb auch stets neue Kombinationen vorgeschlagen werden.

Man hat es früher öfter versucht, den Jesus der synoptischen Evangelien als einen Schüler der Rabbinen hinzustellen, und zu diesem Behufe zahlreiche Parallelen zu den Worten Jesu aus dem Talmud beigebracht. Aber gelänge es auch besser, als es wirklich der Fall ist, analoge Aussprüche jüdischer Herkunft neben diejenigen Jesu zu stellen, so wäre damit noch lange nicht erklärt, warum bei Jesus der ganze Wust spitzfindiger Gesetzlichkeit und phantastischer Spekulation fehlt, der die Lehre der größten Rabbinen verunziert, und warum jedes seiner Worte in erhabener Einfachheit und Größe unmittelbar zum Herzen spricht. Vollends unerklärt bliebe aber seine ganze Persönlichkeit, von der Wellhausen sagt: „Ecce homo“ — ein göttliches Wunder in dieser Zeit und in dieser Umgebung.“ — Zweifellos hat Jesus die Grundbegriffe seiner Verkündigung dem Judentum seiner Zeit entnommen, allein er hat sie mit einem neuen Inhalt erfüllt. Schon der Jude redete Gott im Gebet als den himmlischen Vater an, aber der Gedanke der Gotteskindschaft war noch national gefärbt, und der Vatername war nicht Ausdruck eines Bewußtseins unmittelbarster, persönlicher Gemeinschaft mit Gott, wie es Jesus auf Grund seiner besonderen Sohnesstellung besaß und seinen Jüngern erschloß. Von ihm lernten seine Jünger Gott mit kindlicher Zuversicht zu vertrauen und von seiner Vatergüte die Erhörung ihrer Gebete zu erwarten. — Auch in seiner Verkündigung vom Reiche Gottes knüpfte Jesus an ein jüdisches Ideal an.

Das Reich Gottes war für das Judentum der Inbegriff aller Zukunftshoffnungen, und es war ihm auch nicht unbekannt, daß die Gottesherrschaft die Verwirklichung des göttlichen Willens in sich schließe. Aber die Befolgung des Willens Gottes ging dem Pharisäismus in der Beobachtung ritueller Satzungen auf, und die Erfüllung der Verheißungen Gottes war ihm der Hauptsache nach mit der Realisierung der nationalen Aspirationen und selbstgefälligen Zukunftsträumereien identisch. Jesus hat die Hoffnung nicht im mindesten geschwächt, aber er warnte davor, über einem unklaren Zukunftsideal die Gegenwart mit ihren Aufgaben zu verkennen. Er wies darauf hin, wie in ihm, in seinem Wort und seinem Werk das Reich Gottes bereits so lebensmächtig und wirkungskräftig erschienen sei, daß es alle zu seiner gegenwärtigen Signatur gehörenden Trübungen und Hemmnisse überwinden werde, wie es nun aber auch gelte, um des sich darbietenden Gutes willen mit der bisherigen sündigen Vergangenheit zu brechen und die Gabe Gottes entschlossen zu ergreifen.

Am schärfsten tritt der Gegensatz Jesu zu dem Judentum auf dem Gebiet der Ethik hervor. Während der Pharisäismus ein kompliziertes System kultischer und ritueller Vorschriften ausgebildet hatte und den Wert des Menschen nach der mehr oder minder korrekten Beobachtung der Satzung abschätzte, faßte Jesus die Pflicht in das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe zusammen und wies damit auf den rechten Grund und auf das rechte Ziel aller sittlichen Bethätigung hin. Für das Verhalten zum Nächsten stellte er die einfache Regel auf: Alles, das ihr wollt, daß euch die Leute thun sollen, das thut ihr ihnen auch; das ist das Gesetz und die Propheten (Matth. 7, 12). Von dem chinesischen Weisen Kong-Tse, dem griechischen Redner Isokrates, dem jüdischen Rabbi Hillel und andern werden ähnliche Aussprüche berichtet, aber sie sind in ihrer meist negativen Fassung oft mehr ein Ausdruck der Selbstsucht als der Liebe. Über Jesu Meinung kann kein Zweifel bestehen. Er hat seinen Jüngern jene selbstlose Liebe anbefohlen, die sich der Gefallenen annimmt, dem Feinde Gutes thut und auf das eigene Recht und den eigenen Vorteil zum Wohl des Nächsten verzichtet. Das alles hat aber Jesus nicht bloß gelehrt, sondern selbst geübt. Der tugendstolze Kong-Tse mußte bekennen, er habe es noch nicht erreicht, seinem Vater, Fürsten, Bruder und Freund so zu dienen, wie er wünschte, daß ihm von andern gedient werde; aber Jesus hat sich seinen Jüngern rückhaltlos als Vorbild dienender Liebe hinstellen können (Matth. 20, 28), und darin liegt das Geheimnis der von ihm ausgegangenen Wirkung.

So tritt die Person Jesu in den Mittelpunkt seines Zeugnisses, nicht um den Vater zu verhüllen, im Gegenteil, um ihn zu offenbaren. Sein Berufsbewußtsein faßte sich für ihn in den Messiasnamen zusammen. Er hat sich nicht bloß als Sohn Davids begrüßen lassen, sondern die Erkenntnis seiner Messianität bei den Jüngern auf eine Offenbarung Gottes zurückgeführt und sich im Augenblick der Entscheidung vor dem Volk wie vor dem Synedrium feierlich für den Messias erklärt. Wenn er sich gewöhnlich der Selbstbezeichnung „der Menschensohn" bediente, so that er dies wohl, weil dieser Messiasname keine politische Färbung hatte und sich mit demselben Aussagen über sein Leiden ebenso gut verbinden ließen wie

solche über seine zukünftige Herrlichkeit. Den Dienst, den er der Menschheit leisten sollte, sah er vor allem in der Hingabe seines Lebens zu einem Lösegeld für viele und in der Vergießung seines Blutes zur Stiftung des Neuen Bundes (Jer. 31, 31—34). Darin sah er Bethätigung, nicht Verlust seines messianischen Berufes, und deshalb weissagte er seine Auferstehung, seine Erhöhung und einstige Wiederkunft. Das alles wäre freilich unverständlich ohne das Bewußtsein von seiner einzigartigen Gottessohnschaft, das schon bei dem Zwölfjährigen hervortretend, auf den Höhepunkten seines Wirkens zu klarem Ausdruck gelangt und die allein befriedigende Lösung für das Rätsel dieser einzigartigen Persönlichkeit ist.

IV.

Noch viel bestimmter und ausschließlicher als in den synoptischen Evangelien tritt im johanneischen das Selbstzeugnis Jesu in den Mittelpunkt. Das Interesse des Evangelisten konzentriert sich ganz auf die Person Christi. Damit steht in Verbindung, daß er fast nur die Wirksamkeit Jesu in Jerusalem schildert und zusammenhängende Lehr- und Streitgespräche mitteilt. Nicht bloß in der Auswahl des Stoffes, sondern auch in der formellen Gestaltung verfährt Johannes mit großer Freiheit, weshalb es eine gewisse Berechtigung hat, sein Christusbild im Vergleich zu dem der Synoptiker mit der Darstellung des Sokrates bei Plato im Unterschied von der bei Xenophon in Parallele zu stellen. Gleichwohl zeigt das vierte Evangelium nur, welch tiefen Eindruck die Person Jesu auf den Empfänglichsten seiner Jünger gemacht, und das Bild des johanneischen Christus behauptet sich durch zahlreiche Detailzüge der Erzählung wie durch die Unerfindbarkeit der gesamten Zeichnung immer wieder gegen den Vorwurf, ein bloßes Phantasiebild zu sein. Es fehlt denn auch nicht an Berührungspunkten zwischen der johanneischen und der synoptischen Darstellung, und gerade auf ihren Höhepunkten trifft die letztere mit der ersteren in überraschender Weise zusammen.

Die Kirchenväter berichten, Johannes habe die unvollkommene Darstellung der Synoptiker ergänzen wollen. Das darf man nicht in dem Sinne verstehen, der vierte Evangelist habe eine Nachlese von Worten und Thaten Jesu geben wollen, die in den drei ersten Evangelien übergangen waren. Wohl aber ist das johanneische Evangelium in dem Sinne eine Ergänzung der Synoptiker, daß es die Person Jesu in ihrer vollen Größe und Majestät enthüllt. Während bei den Synoptikern die Wunderthaten vorzüglich in ihrer Bedeutung für diejenigen kenntlich gemacht werden, denen sie widerfahren, so haben sie bei Johannes ganz den Charakter der Zeichen, die auf die Herrlichkeit dessen hindeuten, der sie vollbringt. Während bei den Synoptikern Jesu Worte auf die bunte Mannigfaltigkeit des irdischen Lebens sich beziehen, haben sie bei Johannes die Person Jesu zu ihrem alleinigen Gegenstand. Das ganze Zeugnis des Evangeliums zielt darauf ab, Jesus als das Leben, das Licht, die Wahrheit für die Welt zu erweisen. Es ist von Anfang bis zu Ende Kundmachung der göttlichen Herrlichkeit Christi. Gleichwohl wird durch den johanneischen Christus Gott nicht verdunkelt oder in den Hintergrund gedrängt, vielmehr befindet sich der Sohn in unbedingter Abhängigkeit vom Vater, und sein

Lebenswerk faßt sich dahin zusammen, daß er den Jüngern den Vater zeigt und ihnen seinen Namen kundthut. Ebensowenig läßt sich der vierte Evangelist durch seine Tendenz, das innerste Bewußtsein Jesu zu enthüllen dazu verleiten, die Gestalt Jesu ihres geschichtlichen, echt menschlichen Charakters zu entkleiden. Ganz wie bei den Synoptikern ist Christus auch hier der Schwachheit des irdischen Lebens unterstellt und zwar ebenso in psychischer als in physischer Beziehung. So offenbart das Evangelium die Liebe Gottes, der den eingeborenen Sohn in das Fleisch, ja in den Tod dahingiebt, um dadurch die Welt zu retten. Mit der Hervorhebung der centralen Bedeutung Christi hängt zusammen, daß die Stellung zu ihm für den Anteil am Leben als das Entscheidende erscheint. Der Glaube, der schon bei den Synoptikern bedeutsam hervortritt, ist hier stets direkt auf die Person Jesu bezogen, und nach ihrer Glaubensstellung zu ihm scheiden sich die Menschen in zwei entgegengesetzte Gruppen. Allein der Glaube selbst erscheint wiederum von der moralischen Grundrichtung des Menschen bedingt. Wer aus der Wahrheit ist und das Gute thut, der fühlt sich zu Jesus hingezogen und kommt an das Licht, während umgekehrt der, welcher die Finsternis liebt, sich von ihm abwendet. An die Stelle des religiös nationalen Gegensatzes von Judentum und Heidentum tritt ein ethischer. Obwohl die heilsgeschichtliche Stellung des jüdischen Volkes durchaus anerkannt wird, hat sie doch mit der Erscheinung Christi ihre Bedeutung verloren, weil er der Heiland nicht bloß Israels, sondern der Welt ist.

Im Prolog faßt der Evangelist seine Schätzung der Person Christi in den Begriff des „Wortes" zusammen. Der Ausdruck an sich und namentlich die Beziehung, in welche er zur Weltschöpfung gesetzt wird, erinnert an die Verwendung, welche dieser Begriff in der stoischen Philosophie und besonders bei Philo von Alexandrien gefunden hat. Es ist nicht unmöglich, daß Johannes durch den Gebrauch dieses Ausdrucks in der vielfach zur Popularphilosophie gewordenen zeitgenössischen Spekulation bestimmt worden ist, die Bedeutung Jesu dadurch zu veranschaulichen. Inhaltlich ist jedoch der johanneische Begriff von dem philonischen vollkommen verschieden. „Das Wort" ist für Johannes nicht ein in spekulativem Interesse postuliertes Mittelwesen zwischen dem transscendenten Gott und der materiellen Welt, sondern er will damit den Wert und die Bedeutung der geschichtlichen Offenbarung Gottes in Christus deutlich machen. In Jesus ist der erschienen, welcher die ganze Offenbarung Gottes an die Welt in sich trägt, und der in seinem ewigen Sein eine Beziehung zu allem Geschaffenen besitzt. Darum liegt für Johannes aller Nachdruck auf der für Philo undenkbaren Thatsache, daß das Wort Fleisch geworden ist. Mehr Berührung hat der johanneische Begriff des „Wortes" mit der rabbinischen Lehre von der „Mêmerâ'", das heißt, dem Wort als göttlichem Offenbarungsmedium, doch ist Alter und Verbreitung dieses rabbinischen Schulbegriffes unsicher, und es liegt keine Nötigung vor, auf ihn zurückzugreifen. Nicht in spekulativem, philosophischem oder theosophischem, sondern in religiösem Interesse hat Johannes den Begriff „Wort" aufgenommen; er redet auch im Prolog als Evangelist aus Glauben zu Glauben.

V.

An die Evangelien schließt sich als weiteres Geschichtsbuch die Apostelgeschichte an. Sie bildet die Fortsetzung des Lukasevangeliums und sollte vielleicht durch ein drittes Buch desselben Verfassers ergänzt werden. Einzelne Ungenauigkeiten und Lücken der Darstellung haben ihren historischen Wert ungebührlich in Mißkredit gebracht, während sie sich von den romanhaften und legendarischen Behandlungen desselben Stoffes aus dem zweiten Jahrhundert sehr vorteilhaft abhebt. Für die Geschichte des Urchristentums, speciell der Missionsthätigkeit des Paulus ist sie eine unschätzbare Quelle. Ihre Schilderung der Ausbreitung des Evangeliums ist nicht ohne Absicht eine Rechtfertigung der Heidenmission.

VI.

Die paulinischen Briefe, aus dem lebendigen Verkehr des Apostels mit seinen Gemeinden und Schülern erwachsen, geben ein anschauliches Bild der Person des Paulus und des urchristlichen Gemeindelebens. Wie schon die Gegner des Apostels empfanden, tritt in den Briefen seine Persönlichkeit besonders kraftvoll hervor (vgl. 2. Kor. 10, 10) und zeigt einen bewundernswerten Reichtum des Geistes und Gemütes und eine ungewöhnliche Elastizität in der Anpassung an die verschiedenartigsten Verhältnisse. Bald schreibt er mit der ganzen Leidenschaftlichkeit seines tief erregten Gefühls, bald in der ruhigen Klarheit einer lehrhaften Erörterung; das eine Mal ordnet er mit höchster pastoraler Weisheit die praktischen Verhältnisse der Gemeinden, das andere Mal versenkt er sich in tiefer Meditation in das Geheimnis der göttlichen Gedanken und Wege; hier schlägt er den Ton liebevollster, zartester Fürsorge und Freundschaft an, dort droht und befiehlt er mit der Autorität eines Apostels Jesu Christi. So verschiedenartig aber seine Sprache ist, so redet immer dieselbe vom göttlichen Geist durchleuchtete und von verzehrender Liebe zu dem Herrn und den Brüdern erfüllte Persönlichkeit, deren Worte, wie sie aus dem Innersten hervorkommen, auch mit gewaltiger Macht zum Herzen dringen.

Die Verkündigung des Apostels ist ganz von seinem Erlebnis bei Damaskus bedingt. Die Erscheinung des erhöhten Christus überführte ihn von der Messianität Jesu und machte den Gekreuzigten und Auferstandenen für immer zum Mittelpunkt seines Lebens und seiner Predigt. War ihm Jesu Tod am Kreuz bisher als der Fluchtod eines Verbrechers erschienen, so lernte er ihn jetzt als eine Veranstaltung der göttlichen Liebe zur Sühnung der menschlichen Schuld verstehen, und damit war ihm der gekreuzigte Christus aus einem Ärgernis zum Mittler der Versöhnung, zu göttlicher Kraft und Weisheit geworden. — Das Erlebnis bei Damaskus führte aber auch einen entscheidenden Bruch mit seiner Vergangenheit herbei. Durch seinen Gesetzeseifer war er zum Verfolger des Messias geworden. Damit war seine bisherige Frömmigkeit gerichtet und die Unmöglichkeit erwiesen, durch gesetzliche Leistungen Gerechtigkeit vor Gott zu erlangen. Die freie Gnade Gottes, die ihn ergriffen, ließ ihm nur einen Weg zum Heile offen, den des Glaubens.

So war Paulus durch seine Lebensführung dazu berufen, das Christentum endgültig von der Gesetzesreligion des Judentums zu lösen. Mit der Rechtfertigung aus dem Glauben hat er zugleich die Allgemeinheit der göttlichen Gnade verkündigt und allen partikularistischen Strömungen zum Trotz den Universalismus des Heils endgültig zur Anerkennung gebracht. Seine vier Hauptbriefe an die Galater, Korinther und Römer zeigen, in welch heißem Ringen er diesen Sieg hat erkämpfen müssen.

Ein weiteres Moment, das in der Predigt des Apostels besonders stark hervortritt, ist die zuversichtliche Heilsgewißheit. Das Judentum mußte wie jede Gesetzesreligion die Sicherheit in betreff des Heilsstandes auf das zukünftige Gericht verlegen. Die Rechtfertigung aus dem Glauben dagegen antecipiert das göttliche Urteil und ermöglicht schon in der Gegenwart ein Kindschaftsverhältnis zu Gott, den Empfang des göttlichen Geistes und eine aller gegenwärtigen und zukünftigen Anfechtung trotzende Gewißheit der Liebe Gottes. — Gleichwohl verkennt die paulinische Verkündigung die in dem Fleische liegende sittliche Gefahr und den Druck des Weltübels keineswegs. Der gegenwärtige Heilsbesitz der Christen wird nur als Angeld der künftigen Verherrlichung beurteilt und läßt Raum für eine sehnsüchtige Hoffnung der Wiederkunft Christi und der damit eintretenden, schließlichen Erlösung der Gläubigen wie der ganzen Kreatur, giebt aber der Hoffnung auch ihre Festigkeit und Spannkraft.

Ihre Bewährung erhält die paulinische Glaubenspredigt auf dem Gebiete der Ethik. Der die Gemeinschaft mit Gott vermittelnde Glaube befähigt zu ungescheutem Genuß der irdischen Güter, ja er fordert geradezu seine Erprobung in den mannigfaltigen Verhältnissen des gesellschaftlichen und staatlichen Lebens und vermeidet so die Weltflucht und ängstliche Askese aller dualistischen Religionen und Weltanschauungen. Andrerseits verwehrt der Glaube durch die Bindung an den Herrn eine ungezügelte Hingabe an die selbstsüchtigen Gelüste und versetzt in die Liebe, welche Kraft und Norm für das richtige Verhalten zu den Mitmenschen ist. In ihr liegt auch der Gemeinschaft bildende Trieb, der die Genossen des Glaubens zu einer Gemeinde verbindet, in welcher einer dem andern dient, wie die Glieder des Leibes für einander sorgen. Die stets inne gehaltene religiöse Begründung der Sittlichkeit bewahrt die paulinische Ethik vor dem selbstgefälligen Tugendstolz wie vor der durch keine Phrase zu beschönigenden Herabminderung des sittlichen Ideals, welche die gleichzeitige stoische Philosophie aufweist.

Man hat den Briefen des Apostels vorgeworfen, sie enthalten zu viel Theologie und zwar nicht bloß christliche, sondern auch jüdische. In der That bekunden sie eine tief dringende geistige Verarbeitung des Glaubensinhaltes und geben oft eingehende historische und logische Beweisführungen. Es gehörte mit zur Lebensaufgabe des Apostels, das Evangelium denkend zu durchdringen, aber die Reflexion war bei ihm niemals Selbstzweck, sondern diente stets praktischen Zielen. Was die jüdischen Elemente seiner Theologie betrifft, so ist das übernommene Begriffsmaterial dort nur formal unverändert geblieben, sachlich dagegen vollständig umgebildet; im übrigen ist bemerkenswert, daß sich Anspielungen auf jüdische Legenden (1. Kor. 10, 4), Anschluß an jüdische Exegese (2. Kor. 3, 13) und

Verwertung rabbinischer Auslegungsmethode (Gal. 3, 16; 4, 21—31; 1. Kor. 9, 9) beinahe nur da finden, wo er sich mit seinen judaistischen Gegnern auseinandersetzt und sie mit ihren eigenen Waffen zu bekämpfen sucht, und da, wo er die Allegorie verwendet, verläßt er niemals den Boden der Heilsgeschichte. Wer nicht Mücken seigen und Kamele verschlucken will, muß anerkennen, daß der in den paulinischen Briefen waltende Geist des Glaubens und der Freiheit mit der ängstlichen Pedanterie jüdischer Gesetzlichkeit und Schulweisheit nichts gemein hat.

VII.

Zu den paulinischen Briefen ist mit Unrecht früher häufig der Hebräerbrief gerechnet worden, über dessen Entstehungsverhältnisse man beinahe nur das eine mit voller Gewißheit sagen kann, daß er nicht von Paulus geschrieben ist. Weder Verfasser noch Adressaten des Briefes sind sicher festzustellen, und das Fehlen einer Aufschrift nähert den Brief sehr der Abhandlung oder der geschriebenen Predigt an. Sein Thema ist die unvergleichliche Erhabenheit des Neuen Bundes über den Alten, wie sie sich aus dem Verhältnis der beiderseitigen Bundesmittler ergiebt. Christus ist als Sohn Gottes ein ungleich höherer Vermittler göttlicher Offenbarung als die Engel und Moses, die Offenbarungsmedien des Sinaibundes, und sein Wort verdient darum viel ernstere Beachtung. Er ist auch ein ungleich besserer Hoherpriester als Aaron, weil sein Priestertum nicht bloß auf gesetzlicher Ordnung, sondern wie das Melchisedeks auf persönlicher Berufung und Befähigung beruht, und weil ihm nicht bloß minderwertige Tieropfer zur Verfügung stehen, sondern er als Priester und Opfer zugleich sich selbst Gotte dargebracht hat. So hat er wie die abschließende Offenbarung auch die vollkommene Erlösung vermittelt, und es gilt deshalb in beharrlicher Glaubenstreue an dem Bekenntnis zu ihm festzuhalten.

In Gedankenbildung und Ausdruck finden sich manche Anklänge an die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie und besonders an Philo. Aber wie beim Prolog des Johannisevangeliums ist die Differenz weit größer als die Übereinstimmung. Während Philo in dem sich gleich bleibenden Verhältnis des Logos, das heißt der göttlichen Vernunft, zu der Welt bereits alles beschlossen sieht, was die Menschheit zu ihrer Reinigung und Vollendung bedarf, betont der Verfasser des Hebräerbriefes aufs nachdrücklichste die geschichtliche Person und das geschichtliche Werk Jesu, und so hoch er die göttliche Erhabenheit des Sohnes preist, so hebt er doch nicht minder stark hervor, wie derselbe im Leiden Gehorsam lernen und dadurch zur Vollendung gelangen mußte. Für den Verfasser des Hebräerbriefes handelt es sich nicht wie für Philo um die Überwindung metaphysischer Gegensätze, sondern um die Reinigung des Gewissens von der Sünde, und das Bedürfnis hiernach vermittelt ihm ein tiefes Verständnis für die sühnende Bedeutung des Opfertodes Christi.

VIII.

Neben den paulinischen Sendschreiben findet sich im Neuen Testament eine Sammlung von Briefen, die, weil meistens an eine Mehrheit von

Gemeinden gerichtet, den Namen „katholische“ das heißt allgemeine erhalten haben. Sämtlich unter dem Namen von Häuptern der palästinensischen Gemeinde überliefert, treffen sie, wiewohl auf verschiedene Verhältnisse berechnet, doch darin zusammen, daß sie auf sittliche Bewährung des Christenglaubens dringen, der Jakobusbrief gegenüber der Trägheit, der erste Petrusbrief gegenüber der Leidensscheu, die übrigen Briefe gegenüber mehr oder minder principieller Mißachtung der sittlichen Pflicht.

Der Jakobusbrief erinnert durch seine körnige Sprache und die lockere Aneinanderreihung der einzelnen Ermahnungen an die alttestamentliche Spruchweisheit und an die Gnomen Jesu, deren mehrere auch inhaltlich reproduziert werden. Er verlangt ein praktisches Christentum, das sich durch Geduld in der Anfechtung, Reinerhaltung von der Welt und Übung der Barmherzigkeit erprobt. Mit der paulinischen Glaubenspredigt steht er nur scheinbar im Widerspruch. Er räumt dem Glauben nicht bloß im allgemeinen eine centrale Stellung ein (vgl. 1, 3. 6; 2, 1 und 5), sondern legt ihm auch entscheidende Bedeutung für die Rechtfertigung und das Heil bei, freilich nur, wenn der von demselben ausgehende sittliche Impuls im Werke zur Durchführung gelangt (2, 14—26). Wiewohl Jesus nur selten genannt wird, erscheint er doch als der Herr, dem man zu gehorchen hat, und als der Gegenstand des Glaubens wie der Hoffnung (1, 1; 2, 1; 5, 7—9).

Im ersten Petrusbrief wird im Blick auf die Leidenslage der Leser die Heilsbedeutung des Todes Christi reichlich entfaltet. Die Herrlichkeit des Christenstandes und die zuverlässige Verbürgung der christlichen Hoffnung erscheinen als kräftige Motive zu geduldigem Leiden und zur Bedachtsamkeit im sittlichen Verhalten. — Der zweite Petrus- und der Judasbrief sind Warnstimmen gegenüber sittlichem Libertinismus. Der erstere läßt zugleich in der Geduld Gottes den Erklärungsgrund für die befremdliche Verzögerung der Wiederkunft Christi erkennen.

Die johanneischen Briefe treten einem Erkenntnisstreben entgegen, das im Hochflug der Spekulation das Verständnis für die geschichtliche Persönlichkeit Jesu verloren hat und sich über die sittlichen Aufgaben hinwegsetzt. Wird auf der einen Seite die reinigende Wirkung des Blutes Christi für den Glauben ähnlich entfaltet wie bei Paulus, so wird andererseits der Liebe eine relativ selbständige Stellung zugewiesen, ähnlich wie bei Jakobus. Die Offenbarung der Liebe Gottes in der Person Christi schließt das Doppelgebot des Glaubens und der Liebe in sich. In der einfachen und schlichten Sprache der Briefe spiegelt sich die ruhige Klarheit einer in Gott gereiften Persönlichkeit.

Jeder der katholischen Briefe weist eine eigentümliche Gestaltung des Christentums auf, und sie alle unterscheiden sich wieder von dem Typus der paulinischen Verkündigung. Sie zeugen damit für den Reichtum und die Mannigfaltigkeit des religiösen Lebens im Urchristentum, nicht minder aber auch für die Einheit des Geistes, die bei aller Verschiedenheit vorhanden ist.

IX.

Eine singuläre Stellung nimmt im Neuen Testament als einziges Weissagungsbuch die Offenbarung des Johannes ein. Die Vollendung

des göttlichen Reiches wird dem Seher in einer Reihe von Visionen enthüllt, in denen Dinge der überirdischen Welt oder Ereignisse der Zukunft in sichtbarer Gestalt vor sein Geistesauge treten. Bild und Sache lassen sich hier nirgends genau scheiden. Doch wird der bildliche Charakter der Weissagung von dem Buche selbst bezeugt (1, 1) und durch gelegentliche Deutungen bestätigt (1, 20; 11, 8; 17, 9 f.).

Die jüdische Litteratur enthält manche analoge Schriften. Schon in den prophetischen Büchern des Alten Testaments, namentlich bei Hesekiel und Sacharja, finden sich visionäre Abschnitte, und besonders stark berührt sich die johanneische Apokalypse mit dem Buch Daniel, dessen Gedanken und Bilder sie vielfach verwertet. Noch reicher ist die apokalyptische Litteratur des späteren Judentums. Gemeinsam ist allen Apokalypsen die Hoffnung, daß der gegenwärtige Weltlauf in näherer oder fernerer Zukunft einer von Gott herbeigeführten vollkommenen Neuordnung der Dinge weichen werde. Gegenstand der Weissagung ist nicht mehr ein einzelnes Volk mit seinen größeren oder kleineren Nachbarstaaten, sondern diese faßt die ganze Welt ins Auge und verkündet den schließlichen Ausgang des gesamten Weltverlaufs.

Die spätjüdische Apokalyptik verrät durchweg ein Ermatten des prophetischen Geistes. Ereignisse der Vergangenheit werden in Form der Zukunftsweissagung eingeführt, um an sie das erwartete Endgeschick anzuknüpfen. Der johanneischen Apokalypse ist eine solche prophetische Einkleidung der Vergangenheit vollkommen fremd. Sie hat es ausschließlich mit der Gegenwart und Zukunft zu thun. Der Seher ist seines prophetischen Berufes gewiß und verhüllt darum im Unterschied von den jüdischen Apokalyptikern seinen Namen nicht hinter ein Pseudonym. Auch die Grundstimmung ist eine völlig verschiedene. Die jüdischen Apokalyptiker, die unter dem niederschmetternden Eindruck nationaler Katastrophen schreiben, sind voller Klagen über die verhängnisvollen Wirkungen des Sündenfalls und das traurige Schicksal Israels. Sie sind ganz beherrscht von einem Geist der Furcht und der Zaghaftigkeit, der schließlich seinem Haß gegen den Nationalfeind in phantastischer Siegeshoffnung Luft macht. In der Offenbarung Johannis vernimmt man keinen Laut der Klage. Die Gerichte, die auf Erden ergehen, sind für die himmlische Gemeinde Grund zur Anbetung, und auch der Fall Jerusalems macht hier keine Ausnahme. Das freudige Bewußtsein der Erlösung durch das Blut des Lammes und die Gewißheit des Sieges Christi über alle feindlichen Mächte durchzieht das Buch von Anfang bis zu Ende.

Für die urchristliche Gemeinde war die johanneische Apokalypse von größter Wichtigkeit. Die römische Weltmacht, die eben mit der Verfolgung der Christen begonnen hatte, drohte die kleine Gemeinde zu vernichten, die der Gewalt der Machthaber nur mit stillem Dulden begegnen konnte. Da stärkte die Offenbarung den Mut der Bekenner durch die prophetische Ankündigung, daß Roms Macht dem Eingreifen des Herrn erliegen werde. Sie giebt damit auch der Gemeinde aller Zeiten eine Bürgschaft für die Überwindung des Trotzes aller Feinde Gottes. Überdies bezeugt sie, daß die mit der Erscheinung Christi noch nicht erfüllten Weissagungen des Alten Testaments zu ihrer vollen Verwirklichung kommen sollen. — So

gewiß die Hoffnung ein integrierendes Moment der christlichen Religion ist, so gewiß bedarf die Gemeinde einer Weissagung von der Vollendung des Reiches Gottes. Das letzte Wort der Apokalypse, das einen neuen Himmel, eine neue Erde und eine vollkommene Vereinigung der Gemeinde mit Gott und Christus verkündigt, bezeichnet das Ziel, das der christliche Glaube niemals aus dem Auge lassen darf.

X.

Das Christentum ist von Anfang an mit dem Bewußtsein aufgetreten, die absolute Religion zu sein. Es war von jeher der Überzeugung, einen vollkommneren Offenbarer Gottes und einen besseren Mittler mit Gott als Christus gebe es nicht, und eben darum auch keine reinere Gotteserkenntnis, keine bessere Versöhnung mit Gott, keine innigere Gottesgemeinschaft und keine größere Macht über die Sünde und die Welt als die durch Christus vermittelte. Selbst die Vollendung des Heils in der Zukunft hat es stets nur als die völlige Auswirkung dessen betrachtet, was in Christus schon in der Gegenwart als lebenskräftiger Keim vorhanden ist. Allein trotzdem das Christentum den Anspruch erhebt, die vollendete Religion zu sein, schließt es eine Entwicklung nicht aus. Die späteren Generationen sollen nicht Kopien des Urchristentums sein. Jedes Geschlecht hat das Recht und die Aufgabe, das sich stets gleichbleibende Verhältnis zu Gott in Christus selbständig zu erfassen und auszuprägen, und gerade in der Mannigfaltigkeit der Typen soll der Reichtum des der Welt in Christus erschlossenen Lebens zur Darstellung gelangen. Normal bleibt freilich die Entwicklung nur so lange, als das Grundverhältnis zu Gott in Christus uneingeschränkt zur Geltung kommt und die schon im Urchristentum gegebenen Richtlinien für das weitere Wachstum innegehalten werden.

Der Bedeutung des Urchristentums für die Folgezeit entspricht das Neue Testament. Es enthält nicht wie der Koran eine Sammlung prophetischer Regeln, die gerade so, wie sie lauten, für alle Zeiten maßgebendes Gesetz sind. Es legt Zeugnis ab von Christus, indem es seine Thaten, seine Worte und sein Leben in den an ihn Glaubenden zur Darstellung bringt und so zur freiwilligen Untergebung unter ihn im Glauben und Gehorsam einlädt. Seine einzelnen Schriften lassen in Geschichte, Lehre und Weissagung die Schranken individueller Begrenzung erkennen, wie sie auch zunächst auf bestimmte geschichtliche Verhältnisse berechnet sind. Gleichwohl bewähren sie sich in ihrer Zusammenfassung als Gottes Wort, indem sie Gotteserkenntnis erzeugen, Glauben wecken und in die Gemeinschaft mit Gott führen. Sie haben bisher der Gemeinde für ihre Aufgaben und Kämpfe Erleuchtung, Kraft und Leitung gegeben und werden es auch ferner thun bis zur schließlichen Vollendung des göttlichen Reichsplanes.

2. Die Zeit vom Ausgang des apostolischen Zeitalters bis auf Konstantin den Großen.

Von Lic. **Weber**.

Wie steht doch die apostolische Urgemeinde als eine neue Schöpfung Gottes in der Menschheit da! Der Heilige Geist, der Stellvertreter Jesu Christi, hat sie geschaffen. Er hat das Heil den Erlösten zugeeignet, er hat himmlische Lebenskräfte in die Menschheit gebracht, er hat das Leben in Christo und Christi in den Menschen gewirkt. Erst seit Pfingsten kann es heißen, was Paulus bekennt: „Was ich lebe, lebe nicht ich, sondern Christus lebet in mir.“ Und so steht denn die erste Christenheit als eine neue Menschheit durch den Geist aus Gott da. „Hier ist kein Jude, noch Grieche, kein Knecht, noch Freier, kein Mann, noch Weib, sie sind allzumal Einer in Christo.“ Es liegt eine wunderbar vereinigende und ausgleichende Kraft in der Gabe des Geistes Gottes. Aber dennoch bleibt der Mensch Mensch, wenn er Träger des Geistes Gottes, ein Geistgesalbter und Geisterfüllter geworden ist. Petrus und Johannes sind auch nach der Ausgießung des Geistes Gottes Petrus und Johannes geblieben, sofern ihre menschlichen Eigentümlichkeiten, ihre besonderen Gaben und Anlagen blieben, aber alles durch den Geist Gottes verklärt. Das Band der Einigkeit im Geist umschlang die erste Gemeinde. Alle waren eins im Glauben an den Herrn und im Dienste vor dem Herrn.

Die ganze Menschheit war innerhalb der Christenheit zu einer großen Familie Gottes geworden, wo einer dem andern die Hand reichte als dem Bruder, der Schwester in Christo; alle Verhältnisse waren verklärt durch den himmlischen Sinn; ein Herz und ein Schmerz; ein Bestreben, Gott zu leben; Kinder Gottes, neue Herzen, gereinigte Persönlichkeiten! Von diesem Bewußtsein der Christenheit um das, was ihr durch die Gnade Gottes geschenkt war, geben auch die nachapostolischen Schriftsteller Zeugnis. Wir wollen sie vor allem selbst reden lassen.

So heißt es in dem Briefe an Diognet, einen angesehenen Heiden, welcher Belehrung über das Christentum gewünscht hatte, von einem unbekannten Verfasser zwischen den Jahren 120—150 geschrieben, folgendermaßen: „Die Christen sind weder durch Herkunft noch Sprache noch durch äußerliche Gebräuche von den andern Menschen verschieden . . . Sie bewohnen Städte von Griechen und Barbaren, wie es das Geschick einem jeden beschieden hat, fügen sich der Landessitte in Bezug auf Kleidung, Wohnung und sonstige Lebensweise, zeigen aber dabei doch eine wunderbare Verfassung ihrer öffentlichen Thätigkeit . . . Sie sind im Fleisch, leben aber nicht nach dem Fleisch. Sie weilen auf Erden, wandeln aber im Himmel. Sie gehorchen den Gesetzen, überbieten aber durch ihr Leben die Gesetze. Sie lieben alle und werden von allen verfolgt. Man kennt sie nicht und verurteilt sie doch; man tötet sie und macht sie dadurch lebendig. Sie sind arm und machen viele reich, sie leiden Mangel und haben doch an allem Überfluß. Sie werden gelästert und doch als gerecht erkannt. Sie werden gekränkt und segnen, werden verhöhnt und

ehren. Sie thun Gutes, werden aber wie Übelthäter gestraft. Bei der Todes-Strafe freuen sie sich, als gebe man ihnen das Leben."

Und in Clemens, Bischofs von Rom, am Ende des ersten Jahrhunderts (gehört zu den sogenannten apostolischen Vätern, die noch Schüler der Apostel waren) Brief an die Korinther heißt es nach der Übersetzung von Mayer: „Jeder von euch, Brüder, danke Gott in seinem eigenen Stande, bewahre sich ein gutes Gewissen und überschreite nicht die sein Kirchenamt umgrenzende Richtschnur . . . Die Apostel haben ihr Evangelium an uns von Christus empfangen, Christus von Gott . . . Nachdem sie nun ihre Aufträge empfangen hatten und mit der Fülle des Heiligen Geistes ausgerüstet waren, zogen sie aus, das Evangelium vom nahenden Reiche Gottes zu verkünden. Während sie nun in Stadt und Land als Reichsherolde lehrten, setzten sie die Erstlinge der Bekehrten nach vorgängiger Prüfung im Heiligen Geist zu Bischöfen und Diakonen für die künftigen Gläubigen ein . . ."

In Justinus, des Märtyrers, Apologie wird gesagt: „Wir führen den, der gläubig geworden und uns beigetreten ist, nachdem wir ihn getauft haben, zu den Brüdern, wie wir uns nennen, in ihren Versammlungsort, um gemeinschaftliche Gebete sowohl für uns selbst, als für den Erleuchteten (den eben Getauften) und alle andern auf der ganzen Erde mit Eifer darzubringen . . . Wir grüßen einander mit einem Kuß, nachdem wir die Gebete beendet haben. Dann wird dem Vorsteher der Brüder Brot gebracht und ein Becher gemischten Weins; und er nimmt ihn und sendet Lob und Preis zum Vater aller Dinge durch den Namen des Sohnes und Heiligen Geistes empor. Ist er mit den Gebeten und der Danksagung zu Ende, so stimmt das ganze anwesende Volk ein, indem es spricht: Amen! Das Amen aber bedeutet in der hebräischen Sprache: es geschehe: Nachdem aber der Vorsteher die Danksagung vollbracht und das ganze Volk eingestimmt hat, reichen die Diakonen jedem der Anwesenden von dem gesegneten Brote und gemischten Weine zum Genießen dar, und den Abwesenden bringen sie davon hin. — —

An dem nach der Sonne benannten Tage findet die Zusammenkunft aller, die in Städten oder auf dem Lande herum wohnen, an einem gemeinsamen Orte statt, und werden die Schriften der Apostel oder der Propheten vorgelesen, solange es die Zeit erlaubt. Wenn dann der Vorleser aufgehört hat, hält der Vorsteher eine Ansprache, durch welche er ermahnt und auffordert, diesen schönen Lehren und Beispielen nachzufolgen. Sodann stehen wir alle auf und schicken Gebete zum Himmel. — —

Die Wohlhabenden aber und die da wollen, geben nach Belieben, und das Gesammelte wird bei dem Vorsteher niedergelegt, und er hilft den Waisen und Witwen und den krankheitshalber oder aus anderer Ursache Bedürftigen, und denen, die in Banden sind und den auf kurze Zeit anwesenden Fremdlingen . . . Am Sonntage aber veranstalten wir deshalb gemeinschaftlich die Zusammenkunft, weil das der erste Tag ist, an dem Gott die Finsternis und den Urstoff umgewandelt und die Welt gemacht hat, und weil Jesus Christus, unser Erlöser, an demselben Tage von den Toten wieder auferstanden ist."

Am ergreifendsten bringt Tertullians Apologetikus (Verteidigungsschrift) das Selbstbewußtsein der Christenheit zum Ausdruck. „Ich will nun auch die Obliegenheiten der Christenpartei angeben, um, nachdem ich das Schlechte zurückgewiesen habe, auch das Gute aufzuzeigen. Wir bilden ein Ganzes durch die Kenntnis der Religion, durch die Einheit der Kirchenzucht und das Bündnis der Hoffnung. Wir treten zu einem Bund und einer Gemeinschaft zusammen, so daß wir gleichsam ein Heer bildend Gott mit Bitten umzingeln, wenn wir beten. Eine solche Gewaltthätigkeit ist Gott wohlgefällig. Wir beten auch für die Kaiser, für ihre Diener und die Machthaber, für den Zustand der Welt, für die Ruhe der Staaten, für den Aufschub des Endes. Wir kommen zusammen zur aufmerksamen Erwägung der göttlichen Schriften, nähren durch heilige Worte unsern Glauben, richten die Hoffnung auf, befestigen das Vertrauen. Ebenda geschehen auch die Aufmunterungen, Zurechtweisungen und die göttliche Rüge. Es wird nämlich auch Gericht gehalten mit großem Nachdruck, wie bei Leuten, die vom Zuschauen und der Zeugenschaft Gottes überzeugt sind, und es ist ein gar ernster Vorbote des künftigen Gerichtes, wenn jemand so gefehlt hat, daß er von der Gemeinschaft des Gebetes und der Zusammenkünfte und des gesamten heiligen Verkehrs entfernt wird. Es führen den Vorsitz immer die bewährteren Ältesten, die jene Ehre nicht durch Geld, sondern durch gutes Zeugnis erlangt haben; denn es ist ja keine göttliche Gabe um Geld feil. Und wenn auch eine Art von Kasse vorhanden ist, so wird sie doch nicht durch eine entehrende Beisteuer etwa von einem Verkauf der Religion gebildet. Eine mäßige Gabe steuert jeder einzelne an einem bestimmten Tage des Monats bei, oder auch dann, wann er will. Denn niemand wird dazu genötigt, sondern jeder giebt freiwillig seinen Beitrag. Das sind gleichsam die Sparpfennige der Gottseligkeit. Denn es wird nichts davon für Schmausereien und Trinkgelage ausgegeben, sondern zum Unterhalt und Begräbnis von Armen, von Knaben und Mädchen ohne Vermögen und Eltern, auch für Greise, die nicht mehr aus dem Hause können, ebenso für Schiffbrüchige und wenn sich etwa welche in den Bergwerken oder in der Gefangenschaft befinden, wofern die Genossenschaft Gottes die Ursache davon ist, die werden Versorgungsberechtigte ihres Bekenntnisses. Allein die Ausübung solcher Nächstenliebe hat uns bei gewissen Leuten gerade am meisten einen Tadel aufgedrückt. „Siehe nur, sagen die Leute, wie sie sich untereinander lieben“ — sie selber nämlich hassen sich untereinander — und „wie einer für den andern zu sterben bereit ist;“ sie selber nämlich wären eher bereit sich gegenseitig zu töten. Aber auch die Gewohnheit, daß wir uns Brüder nennen, schmähen sie aus keinem andern Grunde, als weil bei ihnen jeder auf die Blutsverwandtschaft sich beziehende Name infolge der Verstellung ein erheuchelter ist. Aber mit wie viel mehr Recht führen die den Namen Brüder, welche einen Vater, Gott, anerkennen, die einen Geist der Heiligkeit eingesogen haben, welche aus demselben Dunkel der Unwissenheit zu dem einen Lichte der Wahrheit staunend gelangt sind! Jedoch wir werden vielleicht deshalb für weniger legitime Brüder gehalten, weil wir, auch wenn es sich um das Familienvermögen handelt, Brüder sind, wo bei euch in der Regel die Brüderlichkeit aufhört. Aber das Gastmahl

der Christen ist Gegenstand des Gerede. — Unser Mahl giebt durch seinen Namen schon Rechenschaft von sich; es heißt, wie im Griechischen die Liebe, Agape. Wie teuer es auch kommt, ein Gewinst ist es, im Namen der Frömmigkeit Aufwand zu machen, zumal da wir auch die Dürftigen mit jener Erholung erquicken, nicht auf die Weise, wie bei euch die Schmarotzer nach der Ehre begierig sind, ihre Freiheit in Sklaverei zu verwandeln, um den Lohn, daß sie unter Beschimpfungen ihren Bauch füllen können, sondern deswegen, weil bei Gott das Ansehen der Niedrigen größer ist. Wenn die Veranlassung des Mahles schon eine anständige ist, so macht euch auf Grund derselben von dem übrigen geordneten Verlauf einen Begriff. Was zu den religiösen Pflichten gehört, das duldet keine Gemeinheit und keine Unsitte an sich. Man geht nicht eher zu Tisch, als bis man das Gebet zu Gott verrichtet hat, man ißt so viel, als Hungrigen genügt, man trinkt so viel, als züchtigen Leuten dienlich ist. So werden sie satt wie Leute, die nicht vergessen, daß sie auch in der Nacht Gott anbeten müssen; so unterhalten sie sich wie Leute, die wissen, daß der Herr es hört. Wenn die Hände gewaschen und die Lichter angezündet sind, wird allgemein aufgefordert, Gott Lob zu singen, wie es jeder aus der Heiligen Schrift oder nach eigenem Talente imstande ist; daran erkennt man, wie er getrunken hat. Ebenso bildet das Gebet den Schluß des Mahles. Von da geht man auseinander nicht zu den Rotten der Tumultuanten, noch zu den Haufen der Herumschwärmer, noch zu den Ausbrüchen der Liederlichkeit, sondern zu der frühern Sorge für Sittsamkeit und Keuschheit, nicht sowohl wie Leute, die ein Mahl eingenommen haben, sondern vielmehr eine Lehre. Das ist die Zusammenkunft der Christen."

Nachdem wir so das Selbstbewußtsein der Christenheit um ihre göttliche Herkunft und Bestimmung in einigen Proben zur Darstellung gebracht, wollen wir jetzt aus ihrem Märtyrerkampf, der durch blutige Opfer von fast drei Jahrhunderten zum Siege des Kreuzes Christi führte, einige anschauliche Bilder vorführen. Denn den Geist einer Zeit erkennt man am besten, wenn man sie unmittelbar zu sich reden läßt.

Da heißt es in dem Bericht des Statthalters Plinius in Bithynien an Kaiser Trajan: „Ich bin gewohnt, mein Gebieter, in allen zweifelhaften Fällen an dich zu berichten. Den Untersuchungen gegen die Christen habe ich niemals beigewohnt. Daher weiß ich nicht, auf was und wie weit sich die Strafe oder die Untersuchung erstrecke. Auch bin ich nicht wenig darüber in Ungewißheit, ob man einen Unterschied des Alters macht, oder ob die Schwächern nicht etwa anders als die Stärkeren behandelt werden: ob man der Reue Verzeihung angedeihen lasse, oder ob es keinem fromme, dem Christentum zu entsagen, wenn er einmal Christ gewesen ist; endlich ob der bloße Name, auch wenn er von Verbrechen frei ist, oder die mit dem Namen zusammenhängenden Verbrechen bestraft werden. Inzwischen habe ich bei denjenigen, die als Christen bei mir angegeben wurden, folgendes Verfahren beobachtet: Ich legte ihnen die Frage vor, ob sie Christen wären. Wenn sie dieses bestätigten, legte ich ihnen diese Frage zum zweiten und dritten Male vor unter Androhung der Todesstrafe. Beharrten sie bei ihrer Aussage, so ließ ich sie

abführen. Denn ich zweifelte nicht daran, daß, von welcher Beschaffenheit ihr Bekenntnis auch immer sein möge, wenigstens ihr Eigensinn und ihre unbeugsame Hartnäckigkeit bestraft werden müsse . . . Sie behaupteten aber, ihre ganze Schuld oder ihr Irrtum habe darin bestanden, daß sie die Gewohnheit gehabt, an einem bestimmten Tage vor Anbruch des Lichtes zusammenzukommen und unter einander Christo, als Gott, ein Loblied anzustimmen; ferner daß sie sich mit einem Eide verpflichteten, weder Diebstahl, noch Raub, noch Ehebruch zu begehen, das Wort nicht zu brechen und anvertrautes Gut, wenn es zurückverlangt wird, nicht abzuleugnen; wenn sie dieses vollbracht, seien sie gewohnt gewesen auseinanderzugehen, dann aber wieder zusammenzukommen, um Speise zu genießen, jedoch gewöhnliche und unschädliche. Aber auch dies hätten sie nach meinem Edikte zu thun unterlassen, in welchem ich deinen Befehlen gemäß die geheimen religiösen Verbindungen verboten hatte. Um so notwendiger hielt ich es nun, aus zwei Mägden, welche Dienerinnen genannt wurden, die Wahrheit dieser Aussage selbst durch die Folter zu erforschen. Allein ich fand nichts anderes, als einen verkehrten und übermäßigen Aberglauben. Daher hob ich die Untersuchungen auf und wendete mich an dich um Rat."

Die Antwort des Kaisers Trajan lautet: „Das Verfahren, welches du, mein Secundus, bei Untersuchung derjenigen, welche dir als Christen angegeben worden waren, beobachtet hast, war ganz entsprechend . . . Man muß sie nicht aufsuchen, aber wenn sie angegeben und überführt werden, strafen, jedoch so, daß derjenige, welcher leugnet, ein Christ zu sein, und dieses durch die That beweist, nämlich durch Anrufung unsrer Götter, wegen seiner Reue Verzeihung erlange, wenn er auch in Bezug auf seine Vergangenheit verdächtig sein sollte. Klageschriften, eingereicht ohne Angabe des Verfassers, dürfen bei keinem Verbrechen zugelassen werden. Denn dies wäre ein sehr schlimmes Beispiel und unserm Zeitalter nicht angemessen."

In dem Schreiben der Gemeinde von Smyrna über den Märtyrertod ihres Bischofs Polykarp († 169) heißt es: „. . . Der bewundernswürdige Polykarp erschrak nicht, sondern wollte in der Stadt bleiben; doch die meisten beredeten ihn zur Flucht. Da zog er sich auf ein Landhaus zurück, nicht fern von der Stadt. Während er dort betete, hatte er drei Tage vor seiner Gefangennehmung ein Gesicht und sah sein Kopfkissen von Feuer ergriffen. Da sprach er prophetisch: „Ich muß lebendig verbrannt werden." — Da man ihn nicht fand, ergriff man zwei junge Sklaven, von denen der eine ihn auf der Folter verriet. — Mit dem Sklaven zogen Häscher aus wie gegen einen Räuber. — Er hätte zwar auf ein anderes Landgut fliehen können, wollte dies aber nicht und sprach: „Der Wille Gottes geschehe." — Er bat, ihm noch eine Stunde zum Gebet zu gönnen. Als sie ihm dies zugestanden, betete er stehend, so daß er zwei Stunden lang nicht zum Schweigen kommen konnte. — Da er nun vorgeführt war, suchte ihn der Prokonsul zu bereden, daß er Christum verleugne: „Habe doch Erbarmen mit deinem hohen Alter, schwöre bei der Fortuna des Kaisers, fluche Christo, und ich lasse dich frei." Da antwortete Polykarp: „Ich habe ihm nun 86 Jahre gedient und er hat mir kein Leid gethan, wie kann ich meinem König

fluchen, der mich erlöst hat?" — Da sprach der Prokonsul: „Ich habe wilde Tiere; denen lasse ich dich vorwerfen, wenn du deinen Sinn nicht änderst." Polykarp: „Befiehl, denn unmöglich ist uns eine Bekehrung vom Bessern zum Schlimmern, gut dagegen ist es, vom Schlechten weg zum Rechten versetzt zu werden." Der Prokonsul: „Wenn du dir aus den wilden Tieren nichts machst, so lasse ich dich durch Feuer verzehren." Polykarp: „Du drohst mit einem Feuer, das nur eine Stunde brennt, denn du kennst nicht das Feuer des zukünftigen Gerichts und der ewigen Strafen. Doch was zögerst du? verhänge, was du willst."

Als Polykarp sein Gebet gesprochen hatte, zündeten die Heizer das Feuer an. Mächtig schlug die Flamme empor; da schauten wir ein großes Wunder. Das Feuer nämlich bildete die Gestalt einer Bucht, wie ein vom Winde geschwelltes Segel, und umgab so den Leib des Märtyrers ringsum wie eine Mauer . . . Als endlich die Frevler sahen, daß sein Leib nicht vom Feuer verzehrt werden könne, hießen sie Polykarp mit einem Dolche durchbohren. So wie dieses geschah, schoß eine Taube hervor und eine Menge Blut, so daß das Feuer erlosch."

Und in Eusebius Kirchengeschichte lesen wir: „Es war das neunzehnte Jahr der Regierung des Kaisers Diokletianus, als im Monat März, bei dem Herannahen des Leidensfestes unseres Erlösers allenthalben kaiserliche Edikte angeschlagen wurden, welche befahlen, die Kirchen bis auf den Grund niederzureißen und die heiligen Bücher dem Feuer zu übergeben. Ferner sollten diejenigen, welche eine Ehrenstelle bekleideten, dieselbe verlieren, und ihre Unterbeamten, wenn sie in dem Bekenntnisse des christlichen Glaubens verharrten, der Freiheit verlustig gehen.

Nicht lange nachher aber erschien noch ein zweites Edikt, nach welchem alle Vorsteher der Gemeinden aller Orte zuerst in Fesseln gelegt, sodann aber auf jegliche Weise zum Opfern gezwungen werden sollten.

Damals erduldeten nun sehr viele Vorsteher der Gemeinden die grausamsten Martern in mutvoller Weise und boten so das Schauspiel herrlicher Kämpfe dar. Sehr viele andere aber erstarrten in ihrem Herzen vor Schrecken und erlagen daher sogleich bei dem ersten Anfalle. Von den übrigen hatte ein jeder eine verschiedene Art von Martern zu erdulden. Der eine wurde mit Geißelhieben mißhandelt, der andere mit Foltern und Messern auf eine unerträgliche Weise gemartert, wobei bereits einige auf die elendeste Art ihren Tod fanden. Andere dagegen mußten ihren Kampf in einer anderen Weise bestehen. Der eine wurde nämlich mit Gewalt fortgestoßen und zu den abscheulichen, unheiligen Opfern hingeführt, dort aber, gleich als wenn er geopfert hätte, entlassen. Ein anderer wiederum hatte sich nicht einmal dem Altare genähert und nichts Unreines angerührt, aber doch konnte er fortgehen, da einige sagten, er habe geopfert, und er diese Verleumdung stille hinnahm. Ein anderer wurde halbtot aufgehoben und als ein schon wirklich Toter hingeworfen. Wieder ein anderer wurde auf dem Boden liegend an beiden Füßen eine weite Strecke fortgeschleppt und hernach zu denen gezählt, welche geopfert hatten. Hierbei schrie und beteuerte der eine mit lauter Stimme, daß er sich zu opfern weigere; ein anderer bekannte sich laut als einen Christen und zeigte sich stolz auf das Bekenntnis dieses seligmachenden Namens; ein dritter behauptete beharrlich,

er habe nicht geopfert und werde niemals opfern. Dennoch wurden aber auch diese von der bewaffneten Mannschaft, die sie durch Schläge auf den Mund zum Schweigen zu bringen suchte, mit Gewalt fortgejagt. Einen so hohen Wert legten die Feinde der Religion darauf, doch wenigstens den Schein der Erreichung ihres Zieles gerettet zu haben. Allein dieses gelang ihnen nicht bei den heiligen Märtyrern.

Ich will nur das Ende eines Einzigen von ihnen anführen und meine Leser selbst daraus den Schluß auf die Schicksale der übrigen ziehen lassen.

Einer von ihnen wurde in Gegenwart der Herrscher vorgeführt. Er erhielt nun den Befehl, zu opfern. Als er sich entschieden weigerte, wurde befohlen, ihn nackt in die Höhe zu ziehen und so lange am ganzen Körper mit Geißeln zu zerfleischen, bis er erliegen und wenn auch wider seinen Willen dem Befehle nachkommen würde. Allein er erduldete dieses ohne zu wanken. Bereits waren selbst die Knochen sichtbar. Hierauf goßen sie ihm Weinessig mit Salz gemischt in die zerfleischten Teile seines Körpers. Als er aber auch diese Schmerzen nicht beachtete, wurde sodann ein Rost und Feuer in die Mitte herbeigebracht. Hier wurde nun das Übrige seines Körpers nach Art von Fleisch, das zum Essen bereitet wird, vom Feuer nicht auf einmal, damit er nicht etwa schnell sterbe, sondern langsam gebraten. Diejenigen aber, welche ihn auf das Holzfeuer gelegt, durften ihn nicht früher wegnehmen, als bis er sich selbst nach solcher Pein dem Befehle gefügt hätte. Allein er hielt fest an seinem Vorsatze und gab als Sieger mitten unter den Qualen seinen Geist auf. Dies war das Martyrium eines der kaiserlichen Diener, der wirklich seines Namens würdig war. Er hieß nämlich Petrus.

Eine andere große Anzahl fesselten die Henker, brachten sie auf Kähne und warfen sie in die Tiefe des Meeres. Aber auch die Leichname der kaiserlichen Diener, welche mit der gebührenden Ehre zur Erde bestattet worden waren, glaubten ihre vermeintlichen Herren wieder ausgraben und in das Meer werfen lassen zu müssen, damit sie nicht etwa einer, wenn sie in Gräbern ruhten, für Götter hielte, wie sie wenigstens glaubten, und als solche anbetete. Dies ereignete sich in Nikomedien am Anfange der Verfolgung.

Eine unzählbare Menge wurde an jedem Orte eingesperrt. Die Gefängnisse, sonst bestimmt für Mörder und Schänder der Gräber, waren damals überall mit Bischöfen, Priestern, Diakonen, Lektoren und Exorcisten angefüllt, so daß sie für diejenigen, welche wegen wirklicher Verbrechen verurteilt waren, keinen Raum mehr boten . . .

Damals sahen wir auch einen überaus bewunderungswürdigen Eifer, eine wahrhaft göttliche Kraft und Freudigkeit bei denjenigen, welche an den Gesalbten Gottes glaubten. Denn kaum war das Urteil gegen den Einen gesprochen, so eilten sogleich andere von anderen Seiten zum Richterstuhle und bekannten sich als Christen. Sie achteten nicht auf die Leiden und die verschiedenen Arten von Foltern. Unerschrocken und frei bekannten sie sich zur Religion des Gottes des Alls. Das Todesurteil aber vernahmen sie mit Freude, Heiterkeit und lächelnder Miene, ja sie sangen sogar und

schickten Lob- und Danklieder bis zu ihrem letzten Atemzuge zum Gott des Alls empor.

Was soll ich jetzt die übrigen namentlich anführen oder die Menge der Männer aufzählen oder ein Bild von den vielfachen Peinigungen der bewunderungswürdigen Märtyrer Christi entwerfen? Einige von ihnen wurden mit Beilen hingerichtet, wie es denen in Arabien geschah; anderen wurden die Beine zerbrochen, wie es denen in Kappadokien erging; andere wurden an beiden Füßen, den Kopf abwärts gekehrt, aufgehängt und ein gelindes Feuer darunter angemacht, so daß sie an dem aus dem brennenden Holze aufsteigenden Rauche erstickten, wie es denen in Mesopotamien widerfuhr; andere wurden der Nase, der Ohren und der Hände beraubt und auch an den übrigen Gliedern und Teilen des Körpers verstümmelt, wie es in Alexandrien geschah. Was soll ich das Andenken derer in Antiochien erneuern, von welchen einige auf einem Feuerroste gebraten wurden, nicht um sie zu töten, sondern um sie langsam zu martern? Andere wollten lieber ihre Rechte in das Feuer strecken, als das unheilige Opfer berühren. Einige wichen der Prüfung aus und stürzten, ehe sie noch ergriffen wurden und in die Hände der Verfolger fielen, sich selbst von hohen Stockwerken herab, indem sie den Tod im Vergleiche zur Bosheit der Gottlosen noch für einen Gewinn hielten."

Als Abschluß dieser Schilderung möchten wir das ergreifende Bild eines Christenmartyriums, wie es der bedeutende Dichter Robert Hamerling in seinem Sang „Ahasver in Rom" bringt (11. Aufl., Hamburg, J. F. Richter), unsern Lesern vorführen. Da heißt es im vierten Gesang:

Dort aus den Gassen, sieh, der Stadt, was drängt
Sich, wie gerufen, ungestüm heran?
's ist eine Schar Bacchanten, an der Spitze
Der schnöde Mohr. Und in des Schwarmes Mitte
Umzingelt wird geführt ein traurig Häuflein
Von Männern, Frau'n, von Greisen, Jungfrau'n, Kindern.
Vor Nero still hält dieser bunte Zug,
Und Tigellin beginnt: „Herr, eine Rotte
Von Frevlern bringen vor dein Antlitz wir.
Die Schelme, die gefangen hier du siehst,
Sind Nazarener, Christen. Höre, wie
Sie frevelten an deiner Herrscherhoheit!
Als Nero-Dionysos diese Nacht
Verkündigt und gefeiert ward zu Rom,
Wie sich's geziemt, als neuer Gott der Welt,
Da liefen diese Schwärmer auf die Straßen
Und sprachen zu dem Volk und riefen laut,
Wohl sei'n gestürzt die alten Götter, wohl
Gäb's einen neuen Gott und Herrn der Welt,
Doch dieser neue, größre Gott, er heiße
Nicht Nero-Dionysos, Roms Tyrann,
Nein, Jesus Christus — der geboren ward
Zu Bethlehem im Judenland', ans Kreuz
Geschlagen unter Pontius Pilatus
Vor dreißig Jahren in Jerusalem.
Und diesen neuen Gott, und eines neuen
Weltreichs Herannahn predigten die Schwärmer
Mit keckem Wahnwitz in den Flammen Roms."

„Ein and'rer neuer Gott?“ ruft Nero. „Ha!
Ein neuer Gott, den man ans Kreuz geschlagen?
Fürwahr ein furchtbar mächt'ger Nebenbuhler
Für einen Nero-Dionysos! Hört,
Ihr seid die wunderlichsten aller Thoren,
Wenn keinen bessern Gott ihr finden konntet,
Als einen, den man an das Kreuz geschlagen.
Auf mich her blickt! Es dampft als Opferschale
So eben glutend mir das große Rom!
Laßt fahren diesen Wahnwitz, und bevor
Man euch ans Kreuz auch schlägt wie jenen Gott,
Den ihr verehrt, und der sich selbst nicht half,
Stimmt ein in meiner Treuen Jubelruf!
Stimmt ein ins Evoë der Korybanten! —
Und ruft ihr laut genug, so schenk' ich euch,
— Denn ihr scheint mehr verrückt mir als gefährlich
Und ich bin eben mild und gut gelaunt —
So schenk' ich euch vielleicht sogar das Leben.
Habt ihr's vernommen? Nun besinnt euch rasch,
Und laßt ein stürmisch Evoë erschallen!“ —
Es stehn inmitten der gefangnen Schar
Im Silberhaar zwei wunderbare Greise,
Erhaben, hehr, wie Götter. Um sie her
Wie Lämmer um den Hirten, stehn die Christen,
Und blicken bei des Nero Lästerwort
In dieser Greise leuchtend Angesicht.
Auf ihren Wink hinwirft die ganze Schar
Sich auf die Knie', und läßt, den Blick verzückt
Zu blauen Himmelshöhn, des Schwures Ruf
Erschallen hundertstimmig: „Dich allein
Anbeten wir, Sohn Gottes, Jesus Christus!“
In wildem Grimm loht Neros Antlitz auf.
Horch, schallt im Augenblick nicht eines Löwen
Gebrüll herauf? Im Aug' des Mohren zuckt
Ein infernalischer Gedankenblitz.
Zum Rand der marmornen Terrasse führt
Er Nero vor und weist ihm in der Tiefe
Der gähnenden Arena weites Rund,
Um das bereits die Flammen züngelnd lecken.
Schon faßt der Brand den großen Tierbehälter,
Drin, aufbewahrt zum nächsten blut'gen Spiel,
An Gitterstäben rüttelt Löw' und Tiger.
Auf diesen Zwinger und auf die Arena
Hinweist des Mohren Blick und rasch ergreift
Das wüt'ge Herz des Nero den Gedanken,
Der in dem Aug' des Schwarzen schaurig sprüht:
Er wendet sich zum Schwarme der Bachanten:
„Führt in die Tiefe der Arena nieder
Die hirnverbrannten, frechen Nazarener,
Und laßt auf sie die wilden Tiere los!
Der Kampfraum soll uns noch ein Schauspiel bieten,
Eh' ihn die Glut bedeckt — die wilden Tiere,
Sie sollen sich noch einmal sättigen,
Eh' sie der Brand verkohlt — ein prächtig Schauspiel
Soll's werden: erst der Kampf der Tier und Menschen,
Und dann der Flammenschwall, der über Tier-
Und Menschenleichen hoch zusammenschlägt!“
Vollzogen wird mit Jubel rasch das Wort.
In der Arena Raum gestoßen, steht
Der Nazarener todgeweihte Schar.

Ausspeit der Zwinger jetzt ein wildes Rudel
Von Ungeheuern: Löwen, Tiger, Bären,
Hyänen und Schakale, Elefanten,
Und wilde Büffel: Boaschlangen selbst
Mit Riesenleibern wälzen sich heran.
Es knien die Christen betend still im Sand,
Und heben Aug' und Hände himmelwärts,
Und bleiben reglos. Manche stehn, und ragen
Inmitten der Gefährten hehr empor
Wie Säulen, die zum Himmel weisen. Sieh,
Die Ungetüme selbst erstaunen fast
Vor dieser frommen, still erhabnen Ruh'
Und halten einen kurzen Augenblick
Im wilden Anlauf ein, und wissen nicht,
Ob Menschen jene sind, ob Marmorbilder.
Der Löwe legt zuerst die mächt'ge Pranke
Auf eines Beters Schulter. Still umkreist
Den Kampfraum die Hyäne — wollt ihr nicht,
Ihr Bestien, den wilden Tanz beginnen?
Da wirft der Tiger sich mit einem Sprung
Auf einen Menschenleib und reißt ein Stück
Aus seiner Seite — strömend raucht das Blut
Des Stillverröchelnden, und gleich als ob
Der Blutdampf aufgeweckt die grause Lust,
Beginnt ein fürchterliches Morden jetzt.
Der Löwe fährt mit offnem Rachen, brüllend,
Auf immer neue Opfer los, und haut
Die Pranken ihnen in die blut'gen Weichen.
Die schleichende Hyäne kommt heran
Und sättigt sich, das Aug' von Mordlust glitzernd,
An Leichen, die der Löwe, die der Tiger
Zerfleischt, zerstückelt ließ im Sand zurück.
Der Bär erhebt sich auf den Hinterbeinen
Und öffnet mit Gebrumm' den heißen Rachen
Und schlägt mit seinen wucht'gen Tatzen los
Auf zarte Leiber. Wild im Anlauf spießt
Mit Zorngebrüll der Stier sein Opfer auf.
Aus wutgehetzter Bestien Getümmel
Wie blinken da die edlen Menschenbilder
In ihrer Ruhe und erhab'nen Schöne!
Welch' rührend wundersames Widerspiel:
Sieh da die rasende, sieh da die wilde,
Die rauhbevließte, grause Tiergestalt,
Und hier der edle, weiße Menschenleib,
Der glatte, schmiegsam weiche — sieh die Rachen,
Die offnen, des wutschnaubenden Getiers,
Ganz Mordlust und blutdürst'ge Fraßbegier —
Daneben das verklärte Menschenantlitz,
Das heil'ger Ruhe voll zum Himmel blickt!
Von bleicher Jungfrau'n Gliedern wird gerissen
Das hüllende Gewand und noch im Sterben
Färbt heil'ger Scham Entsetzen ihre Wangen.
Sie schützen mit den Händen nicht das Leben,
Nein, nur den jungfräulichen Leib. Noch jauchzen
Bachantische Betrachter bei dem Anblick
Und Nero mustert mit dem Kennerblick
Der jungfräulichen Formen Lieblichkeit.

So haben die ersten Christen gelitten als Lämmer Christi, des guten Hirten, der ihre Seelen bewahrte zum ewigen Leben.

Als das Heiligtum Jehovahs zu Jerusalem in Trümmern lag, da zuerst trat an das Christentum ganz bestimmt die Entscheidung heran, nun als die Religion der Menschheit auch mit der römischen Staatsgewalt sich auseinander zu setzen. Die Christen waren anfangs durch die Privilegien der Juden geschützt, wie Julius Cäsar diesen volle Kultusfreiheit erteilt hatte. Das wurde anders, als auch den Heiden klar war, daß das Christentum keine bloße jüdische Sekte sei. Die Verfolgung unter Nero war auf das Weichbild von Rom beschränkt. Er soll den Volkshaß wegen seiner eigenen Schandthat (der Anzündung Roms) auf die Christen abgeleitet haben. Nach ihm war es zuerst Domitian, unter dessen Regiment jetzt darum Hochverratsprozesse (crimen majestatis) gegen Christen angestrengt wurden, weil sie die Anbetung des Kaisers als Abgötterei verweigerten. Es ist merkwürdig, daß gerade an diesem Punkte der Gegensatz zuerst einsetzt. Servile Sitte hatte ursprünglich dem Bildnis des Kaisers Weihrauch geopfert, indem man eigentlich nur seinen Genius, den Schutzgeist meinte. Aber die Glorie, welche das Andenken des nach seinem Tode vergötterten Augustus umgab, daß er dem ganzen großen Reiche Einigung und Frieden gebracht, wurde gar bald im herrschenden Volksbewußtsein zu einer Vergötterung des Kaisertums als einer göttlichen Weltherrschaft. Bei allem Unterthansein gegen die menschliche Obrigkeit konnten aber die Christen nur einen Gott und Heiland anerkennen. Und darum sind die Kaiser ihre Verfolger geblieben, wie neben Eusebius der Verfasser der Schrift: De mortibus persecutorum (um 313), wahrscheinlich Lactantius, das geschildert hat. Die kaiserlichen Gesetze zur Vertilgung des Christentums sind uns gutenteils erhalten, auch Aufzeichnungen vom Tode einzelner Christen. Und aus diesen geht nun auch hervor, daß die Kaiser allerdings durch den Volkshaß gegen die Christen unterstützt, ja teilweise dadurch zu ihren Verfolgungen genötigt wurden.

Gewerbe, Kunst und Litteratur des Heidentums standen mit dem Christentum in Widerspruch, und dieses trat zur Rettung der Ehre Gottes und des Heils der Menschenseelen in berechtigter Einseitigkeit diesem ganzen heidnischen Wesen gegenüber: die Theater, die Gladiatorenspiele, die Volks- und Familienfeste waren den Christen ein Greuel, weil sie ein Ausdruck der Abgötterei des Heidentums, dieses unbewußten Dämonendienstes, waren. Und der Volksphantasie wiederum erschien jedes öffentliche Unglück als die von den Christen verschuldete Rache der verletzten Götter. „Wenn der Tiber aufsteigt zu den Gebäuden, wenn der Nil nicht aufsteigt zu den Äckern, wenn die Erde bebt, wenn Hungersnot, wenn eine Seuche ausbricht, alsbald ruft das Volk: Zum Löwen mit den Christen!“ So schildert Tertullian es in seinem Apologetikus Kap. 40. Dazu kam die Beschuldigung unnatürlicher Verbrechen. Und in der Folter lag das zweideutige Mittel, auch Geständnisse dessen, was nie geschehen war, zu erpressen.

Der Vorwurf des Atheismus gegen die Christen war darauf gestellt, daß sie im zweiten Jahrhundert noch keine Tempel und Altäre hatten; der von den Juden ererbte Vorwurf des odium generis humani, des Hasses gegen das Menschengeschlecht galt ihrer Entfernung von aller Geselligkeit. Aber dies alles war doch zu widerlegen und wurde widerlegt durch die

strenge Sitte, die unleugbare Frömmigkeit und Mildthätigkeit der Christen. Und so konnte bereits gegen Anfang des dritten Jahrhunderts Tertullian spotten: „So oft sind unsere Versammlungen von euren Schergen überfallen worden, da habt ihr uns wohl gefunden mit bluttriefenden Lippen, in wüster Umarmung!“ Immerhin aber blieb der Gegensatz.[1])

Es gab nun einmal nichts künstlerisch, litterarisch und politisch Großes in der antiken Welt, das nicht von dem Geist eines abgöttischen Kultus erfüllt und durchdrungen war. Kann man im Ernst fordern, daß die Christen Bewunderung vor der plastischen Schönheit jener Götterbilder hätten haben sollen, zu deren Füßen sie ihr eigenes Leben in blutigem Märtyrertum opfern mußten? Die Vollendung der Formen, welche das Klassische auszeichnet, mußte durchaus verdunkelt werden durch den Gegensatz im Inhalt und in der Bedeutung. Und wenn der Staat seine Religion, weil es die seine war, den Christen aufzwingen wollte, wenn der Abfall von der Staatsreligion ein Verbrechen war, so mußten die Christen gewissenshalber dies Verbrechen begehen, dann aber auch geduldig die Strafe dafür leiden. Und das haben sie gethan. Das Verbrechen des Christentums war nur durch den Tod zu überwinden, weil die Christen nur sterbend aufhörten, für das römische Reich vorhanden zu sein. Daneben wurde allerdings auch auf Konfiskation, Exil, Brandmarkung, Verbannung in die Bergwerke, auf den langsamen Tod erkannt.

Wir kommen zur religiösen und kirchlichen Lehrentwicklung in den ersten drei Jahrhunderten der Christenheit. Die ersten Anfänge des Dogmas, das heißt des kirchlichen Lehrbegriffs entwickeln sich in dieser Zeit im Kampf mit dem Judentum und dem Heidentum. Das Judentum war immer tiefer in Gesetzlichkeit und Werkdienst versunken. Und der Hellenismus steckte tief in Intellektualismus und Moralismus. Eine letzte künstliche Belebung des Heidentums, der vorchristlichen Weisheit stellen die gnostischen Systeme und der Neuplatonismus dar, die, im Gegensatz zum geschichtlichen Christentum aufgestellt, dennoch anerkanntermaßen diesem ihre innersten Lebensimpulse verdankten. Wir wollen zuerst einen kurzen Blick auf diese Geistesmächte werfen.

Die Anfänge der Gnosis reichen bis in die neutestamentliche Zeit zurück: die Libertiner des Judas- und zweiten Petrusbriefes, sowie der Pastoralbriefe, ein Simon Magus (Apg. 8, 9 u. ff.) und die Irrlehre des Kerinth, wider die sich die Briefe und das Evangelium des Johannes richten. Seit dem Ende des ersten Jahrhunderts haben die gnostischen Richtungen sich schnell ausgebreitet. Die Gnosis strebte nach einer Weltreligion, die durch Synkretismus (Vermischung) hergestellt werden sollte. Das einzig christliche Moment darin war die Anerkennung Christi als des himmlischen Meisters. Sonst waren es orientalische Weltentstehungsträume, oder hellenisch-religionsphilosophische Gebilde. „Woher das Böse und worin besteht es? Woher der Mensch und was ist sein Wesen? Woher Gott?“ — das waren die Fragen, die die Gnosis beschäftigten. Daß

[1]) Ich bin im Vorhergehenden wesentlich Dr. K. Hases „Kirchengeschichte auf der Grundlage akademischer Vorlesungen“ (Leipzig, Breitkopf und Härtel) gefolgt.

vor allem morgenländische Theosophie die Gnosis beherrscht, geht hervor aus ihrem Dualismus, aus der ihr eigenen Art, nicht in Begriffen, sondern in oft rätselhaften Bildern zu denken oder vielmehr anzuschauen, aus jener eigentümlichen Vorstellung von Gott, welche an Pantheismus grenzt: die Gottheit der dunkle Urgrund, der Bythos, die Geisteswelt, aus der die Dinge durch Emanation und Evolution hervorgehn, und der unendliche Abgrund, in den sie wieder zurückkehren, weiter die Unterscheidung oder Abkastung der Menschen als stoffliche, seelische und geistige Naturen, Somatiker, Psychiker und Pneumatiker, endlich die Auffassung des ganzen Weltprozesses, wonach das Böse die Sinnlichkeit ist und es gilt, das vom Stoffe gebundene Leben des Geistes aus diesem, aus dem bitteren Chaos zu befreien, die Sinnlichkeit durch Askese, durch Vergewaltigung des Leibes zu überwinden, und hierzu befähigt eben Christus, der seinem Wesen nach ein himmlischer Äon ist. Durch mancherlei sakramentale Weihen und Zaubermittel sollte dies neue Leben des Geistes den Einzelnen übermittelt werden, und so sollten sie auch die Einsicht finden, um den Weg durch die verschiedenen Thore der Unterwelt zu gewinnen und den Schrecken der Unterwelt zu entgehen.

Es liegt auf der Hand, daß dies Pneumatische der Gnostiker, diese von allem Sinnlichen abgelöste, im Erkennen sich ergehende, abstrakte Geistigkeit nichts gemein hat mit dem Pneumatischen des Christentums, und daß die Zurückführung dieses von der Hyle losgebundenen Pneumatischen in die Herrlichkeit des Pleroma nichts gemein hat mit dem Eintritt der Erlösten Jesu in das himmlische Vaterhaus. Ich kann es deshalb nicht verstehen, wie ein Harnack es fertig bringt, in seiner Dogmengeschichte (Freiburg 1886, I. S. 162 und 163) zu erklären, daß in den gnostischen Bildungen dieselbe oder eine analoge Verweltlichung resp. Hellenisierung des Christentums sich als eine akute darstelle, die in dem katholischen System eine allmählich gewordene sei, — daß die Gnostiker kurzweg die Theologen des ersten Jahrhunderts gewesen seien, die zuerst das Christentum in ein System von Lehren (Dogmen) verwandelt hätten. Solche Beurteilung, die die altkatholische Kirche mit dem Gnosticismus auf eine Stufe stellt, ist nur von dem ganz einseitigen Standpunkt Harnacks aus möglich. Der viel objektivere und viel tiefer in den Kern der Sache eindringende Seeberg charakterisiert in seinem Grundriß der Dogmengeschichte (Leipzig, A. Deichert Nachf., S. 14) den Gnosticismus viel richtiger, wenn er sagt: „Die Weltreligion (des Gnosticismus) bestand in heidnischen kosmogonischen Spekulationen, Mysteriensuperstition, asketischem Dualismus, der Kunst, den Schrecken der Unterwelt zu entgehen und der Anerkennung Christi als des himmlischen Meisters.“ Auch Harnack muß doch zugestehen, daß „die absolute Religion ihnen, inhaltlich betrachtet, identisch war mit den Ergebnissen der Religionsphilosophie, für welche die Unterlage einer Offenbarung gesucht werden sollte,“ und er sagt: „In ihrer Gesamtheit bilden sie (die Gnostiker) die griechische Gesellschaft mit christlichem Namen.“

Nachdem die Gnosis bereits ihre Kraft verloren hatte, entstand in Persien eine neue Gestalt derselben, der Manichäismus, eine aus persischen und buddhistischen Motiven entstandene dualistische Ansicht, für welche Christus der Sonnengenius war, der, nachdem er sich in den Schein

menschlicher Gestalt gehüllt, von der Sonne aus den Weltläuterungsprozeß leitet, dessen Ende die Erlösung des Lichtes und Geistes aus dem Bann der Finsternis der Materie sein wird. Die Anhänger Manis, die strenger Enthaltsamkeit huldigten und nur Speisen genossen, in denen sie Lichtteile erblickten, namentlich Pflanzenkost, zerfielen in zwei Teile. Die Strengen mieden die eheliche Gemeinschaft und jede gewöhnliche Beschäftigung. Die Freieren hatten den Unterhalt für jene zu beschaffen. Auf die nicht zur Sekte Gehörigen blickte man als auf die „Unwissenden" mit Stolz und Verachtung herab. Den Todestag Manis feierten sie als „Fest des Lehrstuhls". Sie verbreiteten sich weit im Morgen- und Abendlande, kamen auch nach Spanien und Italien, und ihre Ketzerei schleicht als heimliches Gift durch das Mittelalter. Mit Recht nennt Kahnis (Der Kirchenglaube, historisch-genetisch dargestellt. Leipzig, Dörffling und Francke) alle diese Systeme „Häresien grundstürzender Art". „Ihnen nachgeben hieß das Christentum preisgeben. Und so war denn der energische Kampf, welchen die Kirchenlehre dieser Zeit gegen diese Häresien führt, ein durchaus berechtigter, ja gebotener." Und Rud. Sohm in seiner geistvollen, für einen Juristen ungewöhnlichen „Kirchengeschichte im Grundriß" (Leipzig, G. Böhme), die wir jedem Gebildeten empfehlen können, sagt: „So war der Gnostizismus in gewissem Sinn der Rationalismus des zweiten Jahrhunderts. Er setzte an Stelle des Christentums eine dem Verstande (vermeintlich) besser einleuchtende philosophische Religion, auf die (vermeintliche) Erkenntnis des Zusammenhangs und der Kräfte der Welt, in Wirklichkeit auf die Überlieferungen des Heidentums, auf die Ideen der alten Philosophie und auf die altheidnische Anbetung des Himmels und der Erde gegründet. Der Gott der Gnostiker ist der „Abgrund", das „Schweigen", der „Nichtseiende", der Unfaßbare, Unnahbare. Der lebendige Gott des Christentums ist in den unbekannten Gott der Philosophen und zugleich der Mysterien zurückverwandelt."

Im direkten Gegensatz gegen das Christentum hat der Neuplatonismus eine Weltreligion herzustellen versucht durch die einheitliche Zusammenfassung des Edelsten und Besten, was exoterische und esoterische (öffentliche und geheime) Religion, was Philosophie und Theosophie in alter und neuer Zeit, im Orient wie im Occident, aufgestellt hatten, eine Weltreligion, in welcher Glauben und Wissen vollkommen versöhnt und geeint, und allen religiösen Bedürfnissen völlig Genüge geleistet sei, mit einer Fülle und einem Reichtum, dem gegenüber das Christentum einseitig, armselig und mangelhaft erscheinen müsse.

Die edelsten Geister des sinkenden Heidentums beteiligten sich bei diesem Streben. Hierher gehören Ammonius Sakkas († 243), Plotinus († 270), Porphyrius († 309), und Jamblichus († 333). Auch die Neuplatoniker schreiben die höchste religiöse Erkenntnis nur den Philosophen zu und sprechen mit Verachtung von dem großen Haufen. Das Christentum aber ist der Sieg über diesen Aristokratismus, weil es das Höchste von der Thatsache ausgehn läßt, daß das göttliche Leben in der Menschheit erschienen ist und daß durch Christum das Göttliche die für alle gemeinsame Sache des Lebens werden soll. Der abstrakte Idealismus des

Griechentums tötet, der Realismus des Christentums aber, in dem die Versöhnung von Ideal und Wirklichkeit erschienen ist, macht lebendig.

Nachdem wir so die heidnischen Verfälschungen des Christentums, bezw. die offenen Gegensätze zu demselben betrachtet haben, werfen wir jetzt noch einen kurzen Blick auf die judaistischen Häresien. Seeberg teilt sie in die der Nazaräer, die nur von geborenen Juden Einhaltung des Gesetzes verlangten, der Ebioniten, das heißt der pharisäischen Christen, der Nachfolger der Gegner des Paulus, welche Christi Gottheit und die Geburt aus der Jungfrau leugneten, Paulus als Abtrünnigen vom Gesetz verwarfen und die Beobachtung des Gesetzes von allen verlangten, und endlich die Elchasamiten, welche den Pharisäismus mit Theosophie kombinierten und eine Wiedertaufe zur Vergebung grober Sünden lehrten. Die sogenannten Clementinen haben diese Anschauungen zu einem pantheistischen System verarbeitet.

Wir kommen jetzt zu den kirchlichen Lehrern der drei ersten Jahrhunderte. Sie lassen sich in vier Gruppen einteilen: Die apostolischen Väter, die altkirchlichen Apologeten, die antignostischen Väter (Irenäus und Tertullian) und die alexandrinischen Theologen (Clemens und Origenes). Dazu kommen noch als Vertreter von Reformversuchen Marcion und Montanus, die Monarchianer und (in der Bußpraxis) Kallist.

Die apostolischen Väter sind Clemens Romanus (97), Hermas (97—100 oder 140—145), Ignatius von Antiochia (c. 110), Polykarp von Smyrna (c. 177), Papias von Hierapolis (c. 125), Barnabas (c. 96—98 oder 130—40), „Die Lehre der zwölf Apostel" (c. 100—120).

All diese apostolischen Väter lehren gemeinsam: Es giebt einen Gott. Christus ist der Präexistente, bereits in der alttestamentlichen Zeit Thätige, und wird religiös als Gott erkannt. Der menschgewordene Christus ist der Erlöser durch sein Blut, denn sein Leiden bewirkt Sündenvergebung und Heiligung, befreit von Schuld, Sünde und Tod. „Nachdem er aber die Sünden des Volks gereinigt, zeigte er ihnen die Steige des Lebens, indem er ihnen das Gesetz gab, welches er von seinem Vater empfing" (Hermas). Ignatius sagt, durch die Einwohnung Gottes in uns haben wir Wahrheit, Licht, Leben. Ebenso von Gott getragen wie „Gottesträger, Christusträger, Tempelträger, Träger des Heiligen" sind die Christen. „Christus ist unser nicht von uns unterschiedenes, wahres Leben."

Der Heilsstand der Christen ist nach den apostolischen Vätern bewirkt durch die Güter, die Christus schenkt: Leben, Erkenntnis, Glaube, Unsterblichkeit. Die Taufe bringt Sündenvergebung und neues Leben. Das Ende aber steht nahe bevor. Dann wird die Macht Christi offenbar, und das Reich tritt ein, Lohn empfangen die Frommen, schreckliche Strafen die Gottlosen. Nach den 6000 Weltjahren folgt das tausendjährige Reich als Sabbath, dann geht die Woche der Ewigkeit an. Es giebt eine Auferstehung des Fleisches und ein ewiges Leben. Das ist es um das Verständnis des Christentums in dem nachapostolischen Zeitalter. Wie unendlich anders als die Gnosis!

Harnack meint ja freilich, es fehlte in dieser Zeit noch an einer festen Lehrform in Bezug auf die begriffliche Darlegung des Glaubens,

und dem entsprechend sei eine Mannigfaltigkeit und Freiheit der christlichen Verkündigung auf dem Grunde deutbarer Formeln und einer stets bereicherten Überlieferung vorhanden; es fehle auch an einer festumgrenzten, in ihrer Anwendung sicheren, äußeren Autorität in den Gemeinden, und dem entsprechend sei Selbständigkeit und Freiheit der einzelnen Christen vorhanden in Bezug auf die Ausprägung der Glaubensvorstellungen, -erkenntnisse und -hoffnungen (I, S. 97), aber er muß doch zugeben, daß die Grundzüge der Botschaft von Christus, des evangelischen Geschichtsstoffs, bereits in der ersten und zweiten Generation der Christenheit liegen und auf palästinensischem Boden festgestellt worden sind (I, S. 99), und er sagt nur, daß „die Autoritäten, welche vorhanden waren (Altes Testament, Herrensprüche, Apostelwort), nicht notwendig berücksichtigt zu werden brauchten, denn der Geist gab auch neue Offenbarungen." Ähnlich, aber präciser sagt Seeberg (S. 11): „Diese Schriften (das Alte Testament — die Evangelien als Christi Fleisch — die Apostel als das Presbyterium der Kirche) kamen im Gottesdienst zur Verlesung; sie beherrschen die Gedankenbildung." Aber „der „Kanon" war noch kein dogmatisch fester Begriff. Und als weiterer Kanon kam auch jetzt noch die mündliche Überlieferung in Betracht."

Wir gehen jetzt zu den altkirchlichen Apologeten über, einem Quadratus, Aristides, Justin, Athenagoras, Tatian, Theophilus, Minucius Felix und Tertullian.

Alle diese Apologeten vertraten gegen Heiden, Juden und Häretiker das Recht des christlichen, apostolischen Glaubens. Sie wollen zunächst gegenüber heidnischen Anschuldigungen und Verleumdungen die Schuldlosigkeit der Christen erweisen, gehen dann von der Defensive zur Offensive über und weisen die Unvernunft, das Unsittliche und das in sich Widerspruchsvolle des Heidentums nach, und suchen endlich das Christentum in einer den gebildeten Heiden verständlichen und imponierenden Gestalt darzustellen. Wenn man von den apostolischen Vätern sagen muß, daß sie nicht große, schöpferische, bahnbrechende Männer waren, sondern treue Haushalter der überkommenen Apostellehre, soweit sie dieselbe verstanden, so gilt dies auch von den Apologeten. Aber in den apostolischen Vätern treten doch die biblischen Heilsanschauungen, die Grundlehren eines Paulus und Johannes, wenigstens bei Clemens, Ignatius, Polykarp und im Brief des Diognet, klarer hervor als bei den Apologeten. Hier werden die allgemeinen Grundwahrheiten der Offenbarung mehr erörtert als die specifisch christlichen Heilslehren, also mehr der eine Gott, sein Logos, Christus als Tugendlehrer, die ewige Vergeltung. Es werden selbst Parallelen gezogen mit den Zeussöhnen und dem Polytheismus, und im Heidentum werden „Samenkörner des Logos" anerkannt. Das Christentum aber wird als „die einzige zuverlässige und angemessene Philosophie" bezeichnet. Andrerseits wieder wird die Wahrheit des Christentums durch die Übereinstimmung mit den alttestamentlichen Weissagungen erwiesen. Seeberg bemerkt mit Recht (S. 19), daß dieser erste Versuch einer christlichen Theologie verhängnisvoll ausgefallen sei. „Der religiöse Besitz ist noch der nämliche wie bei den apostolischen Vätern; aber durch die theoretische Auffassung wird auch die innere Stellung verschoben, der Glaube an Gott wird zur

Anschauung des Absoluten (des Seins jenseits des Seins), die auf das Reich Gottes bezogene Liebe zum gesetzlichen Moralismus. Das ist aber ein Rückfall in die griechische Seelenstellung." Und Dr. W. Gaß in seiner „Geschichte der christlichen Ethik" (I. Bd., Berlin, G. Reimer S. 59) sagt ähnlich: „Wenn Justin von philosophischen Grundansichten ausgeht, wenn er die intellektuelle Seite der Religion schärfer als die ethische ins Auge faßt, den Glauben als Fürwahrhalten erklärt, Christus vorzugsweise als Lehrer denkt, die Willensfreiheit nur ganz allgemein als gegensätzliche Fähigkeit und Empfänglichkeit dem heidnischen Fatalismus entgegenstellt, so folgt er in diesen Dingen seiner hellenistischen Bildung und historischen Stellung." Die apologetischen Grundzüge verhalten sich, meint er, zu den Mahnungen der apostolischen Väter wie der generalisierende (verallgemeinernde) Gedankenkreis zu dem individuell-christlichen; „dort die Behauptung universeller Geistigkeit (im Christentum) verbunden mit sittlicher Lauterkeit und Mündigkeit der Religion, hier das Dringen auf Buße, Demut und Erlösung."

Gesetzlicher Moralismus, wie ihn Seeberg bei den Apologeten konstatiert, fand sich allerdings auch schon bei den apostolischen Vätern, nämlich im Hirten des Hermas, von dem Zahn den Ausdruck „mystischer Nomismus" gebraucht hat. Bei Justin aber tritt dann vollends gegenüber dem sittlichen Verhalten des Menschen gegen Gott das Verhältnis zu Gott in der Rechtfertigung aus dem Glauben zurück (vgl. A. Ritschl: Die Entstehung der altkatholischen Kirche, 2. Aufl., Bonn 1857).

Ich komme zu den antignostischen Vätern, Irenäus und Tertullian, die vor allem die Frage zu beantworten gesucht haben, wie die Kirche ihr Recht, den festen Wahrheitsbesitz, die rechte Lehre für sich beanspruchen zu können, gegenüber der „falschberühmten" heidnischen Gnosis beweisen könne. Es galt eine Regel für das rechte Verständnis der apostolischen Schriften gegenüber den Verdrehungen und Verkehrungen derselben durch die Gnosis zu finden. Dies ist der Kern der Wahrheit oder das alte Taufbekenntnis, das die Apostel der Kirche überliefert haben. Die Wahrheit dieser geschichtlichen Behauptung wird durch die seit den Aposteln ununterbrochene Succession in den „Mutterkirchen" bewährt. Die Apostolizität der Überlieferung ruht auf der Succession. Dies gilt am deutlichsten von der Kirche in Rom. Die Bischöfe aber sind es, die ihre Succession von den Aposteln haben, und darum muß man den Bischöfen gehorchen. Wo sie sind, da ist die Kirche, und wo die Kirche ist, da ist der Geist Gottes. Aber dennoch ruht die Einheit der Kirche noch nicht auf dem Episkopat, sondern auf der Einheit des Geistes und Glaubens und des Bekenntnisses, und die Bischöfe sind nur die, „welche unsern Glauben behüten" und „die Schriften ohne Gefahr uns auseinandersetzen." Dennoch ist ein Umschwung von größter Bedeutung durch diese Betrachtungsweise bezeichnet. Der Bischof, die Überlieferung und Nachfolge (Erbfolge), sowie die feste Kirchenlehre herrschen dort, wo einst nur der Geist und das Wort Jesu walteten. Kanon, Bekenntnis, Bischof, Kirche werden dogmatische Begriffe. Daneben haben Irenäus und Tertullian durch Fortschreiten in der lehrhaften Erfassung der christlichen Glaubenswahrheiten die christlichen Grundgedanken von der Dreieinigkeit Gottes,

von Christi Person und Werk als Grundlage für die folgende Entwicklung ans Licht gestellt. Aber wichtiger war das kirchliche System mit seinen Quellen und Stützen, seinen Garantien und Beweisen, in welche diese Gedanken hineingewebt waren.

Irenäus, der Schüler Polykarps († 202) ist namentlich in seiner Christologie der Repräsentant des Johannes auf dem Boden des Abendlands, während Tertullian († 220) mit paulinischer Schärfe und Willensenergie das neue Leben des Christentums darstellt, doch nicht ohne eine Aufregung, die ihn später zum Montanismus führte, und nicht ohne ungesunde Rhetorik und überscharfsinnige Reflexion. Immerhin sind beide mit großem Scharfsinn den Irrgängen des Gnosticismus nachgegangen und haben auch die praktischen Dogmen von der Sünde und ihren Folgen, von der Gnade und ihren Wirkungen hervorgehoben und ausgestaltet.

Wir kommen zu den alexandrinischen Theologen. Seeberg bestimmt ihr Verhältnis zu ihren Vorgängern treffend folgendermaßen (S. 23): „Die Apologeten versuchten das Christentum dem Heidentum gegenüber als die vernünftige Philosophie darzustellen, die Antignostiker mühten sich um Feststellung einer biblischen Kirchenlehre, die Alexandriner versuchten die Gnosis zu überbieten durch ein System kirchlicher Gnosis." Der Glaube ist ihnen Beistimmung zu den Glaubenssätzen, aber diese Beistimmung soll mit Vernunft und Weisheit geschehen, nicht nur mit dem kahlen, bloßen Glauben. Die recht Glaubenden, die einfach Gläubigen sollen sich zur Erkenntnis erheben, zu dem Beschauen (in den eleusinischen Mysterien die höhere Weihe) und zu den großen Mysterien, zur Liebe. So erreicht man das rechte Leben mit seinem Lernen (Mathesis) und seiner Übung (Askesis, Askese). Bei Clemens verdrängt die Beschauung den evangelisch-biblischen Glauben, aber dennoch ist er kein Gnostiker, denn die Erlösung ist ihm doch nicht gleichbedeutend mit Entsinnlichung, und die sittliche Aufgabe setzt er nicht in die völlige Askese oder auch in die Gleichgültigkeit gegen die Sinnlichkeit überhaupt, sondern er polemisiert gegen die einseitige Askese auch bei Katholiken, urteilt gesund von der Ehe, vom Fasten, besonders trefflich aber über die Stellung des Christen zum irdischen Besitz in seiner Schrift: „Wer ist der Reiche, der gerettet wird?" Er stellt überhaupt der Theorie (der geistigen Anschauung, der wissenschaftlichen Erkenntnis) als dem Höchsten die Eupraxie (das rechte Verhalten) als ihren Schatten zur Seite, und zeigt in seinem dreiteiligen Werk (Logos protreptikos, Paidagogos, Stromata, oder „Ermunterungsrede, Erzieher, Teppiche" (das heißt ein Buch vermischten Inhalts) die stufenweise Heranbildung des Menschen zur Vollkommenheit. Der Pädagog bezeichnet den Weg der christlichen Lebensordnung und Zucht, die Stromata bezeichnen die Höhe des Weisen und seiner entsprechenden Sittlichkeit. Bekehrung, Zucht und freie Einsicht ist also die dreifache Stufe des Christenlebens. Clemens hat aus den Schätzen griechischer Weisheit das dem Christentum Befreundete bunt zusammengetragen, das Feindselige im Gnosticismus bekämpft, Streitiges in der kirchlichen Sitte mit freisinniger Mäßigung entschieden († 211). Größer als er ist sein Schüler Origenes (185—254), der mit hochfliegendem Geist, festem Charakter und eisernem Fleiße die Gelehrsamkeit Alexandriens sich angeeignet hat, mit

18 Jahren schon Vorsteher der Katechetenschule wird, dann, in strenger Enthaltsamkeit lebend, seine Schüler durch den ganzen Bereich griechischer Bildung zum geistigen Verständnis der Schrift und zur christlichen Philosophie führt. In seinem Werk De principiis (περὶ ἀρχῶν) ist die erste Zusammenfassung des christlichen Glaubens als Wissenschaft, der erste Versuch, das Christentum als System darzustellen, enthalten. Es soll kirchliche Lehre bieten, daher hält er sich an die Glaubenslehre und an die Schrift. Die Schrift aber ist allegorisch zu deuten, sie hat einen dreifachen Sinn (somatisch, psychisch, pneumatisch). Die Einfacheren halten sich an den Wortsinn, die Gebildeteren suchen den tieferen Sinn; Christus ist ihnen nicht wie jenen Arzt, sondern Lehrer heiliger Geheimnisse. In dieser Schrift zeigt Origenes sich ebenso als Philolog, Kritiker, Exeget, wie als Philosoph, Apologet, Dogmatiker, Polemiker. Und wenn Clemens durch die Philosophie zum' Christentum kam, so ist umgekehrt Origenes durch das Christentum zur Philosophie gekommen, und zwar mit entschiedener Vorliebe für Plato. Mit Clemens aber teilt er das Streben nach einer das Weltall umfassenden Erkenntnis, nach einer Entwicklung der religiösen Ideen aus den Thatsachen des Christentums, nach einer Ausgleichung und Überwindung der vermeintlichen Einseitigkeit der bloß historischen Auffassung. In Clemens und Origenes gipfelt ja auch die theoretische Einseitigkeit der griechischen Theologie, das ist nicht zu leugnen. Denn sie lösen im Glauben das Moment des Wissens von dem Leben, auf dem es ruht, und der lebendigen Gemeinschaft, zu der es führt, so daß der Glaube im Wissen seine Wahrheit und sein Ziel findet. Das ist aber eine unhaltbare Auffassung. Andrerseits jedoch ist nicht zu leugnen, daß sich Origenes große Verdienste um die Fortentwicklung der christlichen Lehre durch die Energie erworben hat, womit seine Gnosis die Schriftauslegung, die Kirchenlehre, die Apologetik bis ins einzelne zu durchdringen trachtete.

Wir berühren zum Schluß die kirchlichen Reformversuche eines Marcion und Montanus, der Monarchianer und Patripassianer eines Kallistus, Novatus und des Cyprianus.

Gegen die drohende Gesetzlichkeit opponierte Marcion in einseitiger Weise († 140), indem er erklärte, Gesetz und Evangelium hätten nichts mit einander zu schaffen. Altes Testament und Neues Testament, Natur und Gnade hätten nichts mit einander gemein. „Nur durch den Glauben wird man gut." Er stellte die Forderung strengster Askese, auch der Ehelosigkeit auf und leugnete die Auferstehung. Marcion riß Gerechtigkeit und Gnade, Heiligkeit und Barmherzigkeit in Gott, auseinander und dichtete sich zwei Götter, auf welche diese gegensätzlichen Eigenschaften verteilt waren. Der Paulinismus ward hier zum Gnosticismus.

Andrerseits kämpfte Montanus (c. 156) für den Geist und das himmlische Jerusalem. In ihm sei der verheißene Paraklet erschienen, und bald werde das himmlische Jerusalem vom Himmel herabfahren. Man verlangte die Anerkennung des Parakleten neben der Überlieferung und der geistlichen Gaben in ihrer Freiheit neben der kirchlichen Lehre. Aber die Kirche antwortete: „Gesetz und Propheten sind bis auf Johannes ge-

wesen — eure Prophetie ist teuflische Pseudoprophetie." Damit sagte sich die Kirche allerdings von einem Stück ihrer Vergangenheit los.

Wir kommen zu den Monarchianern und Patripassianern des dritten Jahrhunderts. Das leitende Motiv war ihnen die Einheit Gottes. „Wir halten die Monarchie fest" — sagten sie im Gegensatz zur Dreieinigkeit. Paul von Samosata meinte, in dem Sohn der Jungfrau wohnte der Logos nicht dem Wesen nach, sondern nach dem Wissen und nach der Teilnahme oder Gemeinschaft mit Gott. Auch in den Propheten war er wirksam, aber in Christo in hervorragender Weise als dem Tempel der Weisheit. Die Einheit mit Gott besteht darin: er hatte einen Willen mit Gott. Drei Synoden wurden zu Antiochien (264—269) gegen ihn abgehalten, und er wurde aus der Kirchengemeinschaft ausgestoßen. Der patripassianische Monarchianismus hat dann noch in Rom und Ägypten Einfluß geübt, aber auch er verschwand wieder.

In die Streitigkeiten über die Buße führen uns die Namen Kallistus, Novatus und Cyprianus ein. Für den größten Teil der groben Sünden (delicta mortalia) gestattete die Kirche durch die Presbyter und Märtyrer die zweite Buße. Ausgeschlossen davon waren in der Regel Götzenanbetung, Mord, Hurerei. Kallist nun (c. 220) erweiterte diese Praxis, indem er auch für die Hurerei die zweite Buße gestattete, und ebenso wollte Novatus die Gefallenen zurückführen und zurückrufen. Trotzdem verband er sich in Rom mit Novatian, der die alte strenge Praxis bezüglich der Gefallenen verfocht. Cyprian aber wollte, als während der decianischen Verfolgung die Gefallenen in Karthago von den Bekennern Empfehlungsschreiben erhielten, die Entscheidung über die Wiederannahme von einem prinzipiellen Beschlusse des Episkopates abhängig machen.

252 beschloß in Karthago eine Versammlung von Bischöfen unter Cyprian, daß denen, die von der Kirche Gottes nicht abgefallen und vom ersten Tage an nicht aufgehört haben, Buße zu thun und zu weinen und den Herrn um Verzeihung zu bitten, Frieden zu geben sei. Rom stimmte dem bei.

Einen gewaltigen Fortschritt in der Richtung auf die Hierarchie hin hat Cyprian durch seine Schrift „Von der Einheit der Kirche" gemacht. Damit ist der abendländische Katholizismus begründet. Der Episkopat ist nicht mehr bloß Gewährleister der Überlieferung, sondern Fundament der Kirche. Die Bischöfe sind Nachfolger der Apostel als Vorgesetzte der Laien. Sie werden von Gott eingesetzt und durch Eingebungen und Gesichte geleitet. Wie einst die Propheten, so sollen jetzt sie von niemand kritisiert werden. Die Kirche ist auf den Bischof gegründet, er ist Priester und Richter an Christi Statt (das Altaropfer, Wiederaufnahme Gefallener, Vertretung der Überlieferung). Die Bischöfe bilden ein Kollegium, den Episkopat. Die Einheit der Kirche beruht auf dem Episkopat. Rom ist der katholischen Kirche Mutter und Wurzel. Wer sich dem rechtmäßigen Bischof nicht unterwirft, ist ein Ketzer. Das Schisma (die Abtrennung) ist Häresie. Die Ketzertaufe ist nicht gültig. Freilich ist die große Konföderation der Kirchen, welche Cyprian voraussetzt und als die Kirche prädiziert, in Wahrheit nicht vollständig gewesen; denn es läßt sich weder nachweisen, daß sie irgendwo über den Bereich

des römischen Reiches hinausgegriffen, noch daß sie auch nur alle rechtgläubigen und bischöflich verfaßten Gemeinden innerhalb des römischen Reiches in sich begriffen hat (vgl. Eusebius, Kirchengeschichte VII, 24, 6). Ferner sind, wenigstens bis in das vierte Jahrhundert hinein, die Bedingungen für die Konföderation niemals bestimmt formuliert worden. Es war also nur eine bloße Idee, diese eine, allumfassende, auf den Bischöfen ruhende, festgeschlossene Kirche. Die dogmatische Auffassung Cyprians eilt also den thatsächlichen Verhältnissen voraus, aber sie war eine Weissagung auf die Zukunft.

Mancherlei unbiblische Lehre ist damals schon in die Kirche eingedrungen gewesen, so — daß das Evangelium ein Gesetz sei — daß die Sünde getilgt werden könne durch die Satisfaktion der Buße — daß der Mensch sich durch Erfüllung der Vorschriften und Ratschläge des Gesetzes Verdienste erwerbe und durch diese das ewige Leben (Tertullian). Cyprian führt das weiter: Die Erfüllung des neuen Gesetzes bringt den Lohn der Unsterblichkeit — die Satisfaktion der Buße ist vor allem durch Almosen zu leisten — so verdient man sich durch Gewinnung Gottes (propitiando = Besänftigung, Versöhnung, Geneigtmachung) seine Barmherzigkeit — die Eucharistie (das Abendmahl) ist eine Wiederholung des Opfers Christi — nach dem Tode kommt ein Läuterungsfeuer. Das Heil der Seelen besteht also im wesentlichen im Gesetz und in den Verdiensten auf Grund des Gesetzes: ein völliger Abfall von dem wirklichen, biblischen Christentum.

Bei dem Griechen Methodius kommt es ebenfalls auf „Rechtgläubigkeit" und „gute Werke", „Glauben und That" an. Das Ideal ist aber die Jungfräulichkeit. Dagegen ist, im Unterschied von den Abendländern, die Geburt Christi in uns ihm noch die Hauptsache. Das Wort ἄνω πρὸς ὕψος — nach oben zur Höhe hin kennzeichnet seine Stimmung. So steht, um noch einmal alles zusammenzufassen, am Ende des dritten Jahrhunderts die Kirche da mit einer mehr oder weniger offiziell herausgestellten Kirchenlehre, mit dogmatisierten Lehr- und Verfassungsnormen, aber die Reinheit der Urkirche hat sie nicht mehr.

---

3. Die Zeit von Konstantin bis auf Karl den Großen.

Von Professor **C. Fr. Arnold** (Breslau).

Die Zeit von Konstantin bis auf Karl den Großen scheint für das Thema dieses Buches wenig zu versprechen. Die dahinsterbende Welt des „klassischen Altertums", arm an politischer Freiheit und socialem Fortschritt, zerrissen von leidenschaftlichem Parteihader, längst durchsetzt mit fremdartigen Elementen; dann der Islam, der wie ein Gewittersturm dahinfährt; das wogende, brausende Meer der Völkerwanderung; die Greuel der Merovingerhöfe, der unruhige Ehrgeiz der aufstrebenden Papstmacht — wer kann in solchem Spiel gärender Kräfte einen Spiegel zu finden erwarten, der die religiöse Entwicklung der Menschheit klar und deutlich

wiederstrahlte? Oder bildet die Kirche eine ruhige Oase, ein Gosen des auserwählten Volkes, das von den Plagen Ägyptens verschont blieb? Nein, gerade dort scheint das Verderben am schlimmsten zu wüten; durch Kingsleys echt historischen Roman Hypatia ist noch heute den Gebildeten lebendig vor Augen, wie eine edle heidnische Philosophin von einem wütenden Volkshaufen, den ein Lektor und christliche Krankenträger führen, vom Wagen gerissen und in der Kirche mit Muschelscherben zerschnitten wird. Nicht die Lehrbeweise, die Fäuste haben mehr als einmal auf großen Konzilien entschieden. Und solche Dekrete beanspruchten, Wirkungen des Heiligen Geistes zu sein! Mit Behagen erzählt der letzte große heidnische Geschichtschreiber, Ammianus Marcellinus, daß im Jahre 367, beim Streit zweier Geistlicher um den Bischofssitz, in einer römischen Kirche 137 Personen auf einmal erschlagen wurden, und derselbe Schriftsteller schildert, wie die Kirchenhäupter der Tiberstadt nur im Wagen, mit Prachtgewändern angethan, dem Volk erschienen, von Spenden alter Frauen Schätze sammelten und durch schwelgerische Gastmahle die Tafeln der Könige überboten. Und nicht bloß Gegner liefern derartige Berichte: so bitter wie Hieronymus hat keiner das Treiben des christlichen Roms verurteilt, so scharf wie Gregor von Nazianz hat niemand die Gebrechen des Klerus gebrandmarkt. Wir dürfen solche und zahlreiche gleichlautende Urteile nicht einfach auf Rechnung persönlicher Verstimmungen schreiben. Sie regen vielmehr die ernstliche Frage an, was denn das Christentum damals geleistet habe? Die Geschichte scheint eine höchst ungünstige Antwort zu geben. In dem Weltteil, der seine Wiege war, ist es wie weggefegt, in Afrika bis auf kümmerliche Reste untergegangen, es hat das weströmische Reich nicht vor Zerfall, das byzantinische nicht vor Entartung gerettet. Auch die Germanen erscheinen bei Tacitus weit tugendhafter als in den Erzählungen des fränkischen Geschichtschreibers Gregor von Tours, und was wir an urwüchsiger Kraft an den Deutschen des 5.—9. Jahrhunderts bemerken, kommt größtenteils auf Rechnung der Naturanlage, ist durch die Religion dem Anscheine nach eher verkümmert als veredelt.

Solche Betrachtungen fortsetzend, könnte man noch vieles beibringen, was der damaligen Kirche zur Unehre gereicht. So verfahren auch manche, und es entsteht dadurch unter ihren Händen ein düsteres Nachtgemälde, das nur erhellt wird durch den strahlenden Nimbus, mit dem sie das Deutschtum umkleiden. Von diesem allein, so meinen sie, sei die Genesung, der Fortschritt der Völker bewirkt. Doch wird auf solchem Wege nie erklärt, wie die jungen Völker sich nicht bloß vor der höheren Kultur beugten, die in der Kirche ihnen entgegentrat, sondern ihre Gedankenwelt vom Christentum bestimmen ließen, in einer Weise, daß die Religion zwar nicht das einzige, aber ein Hauptmoment ihres Lebens wurde. Sollte gerade in diesem Punkte ihr guter Volksgenius sie im Stiche gelassen haben? In der That wird heute nicht selten beklagt, daß die Germanen nicht lieber bei Thor und Wodan blieben, ähnlich wie Schiller einst seine „Götter Griechenlands" dichtete. Ganz anders hat hierüber ein Forscher wie Jakob Grimm geurteilt. Er redet in seiner noch heute nicht veralteten „Deutschen Mythologie" von dem Sieg einer milden, einfachen, geistigen Lehre über das sinnliche, grausame, verwildernde

Heidentum. Daß dessen Denkmale, Gedichte und Meinungen vernichtet wurden, bedauert er als Gelehrter; aber er entschuldigt dies nicht bloß, sondern rechtfertigt es als Historiker. Nachdem er merkwürdige Beispiele des Überdrusses an der alten Religion angeführt, fährt er fort: „Wir dürfen annehmen, wennschon das (deutsche) Heidentum noch eine Zeitlang lebendig hätte wuchern und gewisse Eigentümlichkeiten der Völker, die ihm ergeben waren, schärfer und ungestörter ausprägen können, daß doch ein Keim der Verwirrung und des Verderbens in ihm selbst lag, welche es ohne Dazwischentritt der christlichen Lehre zerrüttet und aufgelöst haben würden. Ich vergleiche das Heidentum einer seltsamen Pflanze, deren farbige, duftige Blüte wir mit Verwunderung betrachten, das Christentum der weite Strecken einnehmenden Aussaat des nährenden Getreides."

Wenn dies von den Germanen gilt, so wird es in der griechisch-römischen Welt schwerlich anders gestanden haben. Was ihr das Christentum geleistet, läßt sich erst dann ahnen, wenn man versucht, die Kirche und ihren Einfluß wegzudenken aus der gräkoitalischen Bevölkerung dieser Epoche der Auflösung und Selbstzersetzung. Was bleibt dann noch? Hie und da ein wenig idyllisches Stilleben, selten einmal ein Nachklang aus alter besserer Zeit, sei es auch nur von neuplatonischer Philosophie; sonst fast überall Form ohne Geist, freudelose Lüsternheit, bestialische Berauschung am Blut der Gladiatorenspiele, Mutlosigkeit, zerfahrene Schwäche, herzlose Habgier, Mangel an Gemeinsinn, unwürdige Schmeichelei, eiserner Despotismus, feile Beamtenwillkür: eine Welt arm an Charakteren, an Ideen, vor allem an Liebe. Das letztere hat auch Kaiser Julianus anerkannt, indem er die kirchliche Liebesthätigkeit auf heidnischen Boden zu verpflanzen suchte. Jedenfalls ist es eine unverantwortliche Ungerechtigkeit, wenn man con amore die Schattenseiten der damaligen Kirchlichkeit hervorhebt, ohne zu erwähnen, wie gerade von dort aus die tiefen Schäden des antiken Heidentums erfolgreich bekämpft worden sind, freilich nicht immer in der richtigen Weise. Wie schwer es damals auch edlen Naturen war, die Unmenschlichkeit zu überwinden, zeigt unter anderm der ergreifende Bericht Augustins von den Seelenkämpfen seines Freundes Alypius, dem der Blutdurst ein mächtiges seelisches Bedürfnis geworden war.

Vom kulturhistorischen und religionsgeschichtlichen Standpunkt ließe sich hier noch viel sagen: wir haben es mit der damaligen Litteratur zu thun. Unsere Epoche hat die acht größen Kirchenväter hervorgebracht, denen bei den Katholiken ein ganz besonderes Ansehen als Lehrern der Kirche zugeschrieben wird; die eine Hälfte hat lateinisch, die andere griechisch geschrieben. Mit gleichem Rechte könnte man andere ihnen anreihen. Es bleibt immer mißlich, an Schriftsteller einen absoluten Maßstab zu legen; je nach dem Standpunkt wird man sie dann bald über-, bald unterschätzen. Im ganzen scheint heute die letzte Gefahr näher zu liegen. Mit Recht hebt ein Zeitgenosse Goethes, der geistreiche Geschichtschreiber Johannes v. Müller, ihre Intoleranz, die Schiefheit ihrer Gesichtspunkte in Ansehung der großen Männer des Altertums hervor. Der letztere Mangel rührt von demselben Fehlen historischer Betrachtungsweise her, das sich die meisten ihrer Beurteiler selber wieder zu schulden kommen lassen. Auch v. Müller war nicht ganz frei davon, als er über die Kirchenväter die

in ihrer Art höchst bemerkenswerten und bedeutenden Worte niederschrieb: „Wer den Beweis des Christentums nicht im Herzen hat, würde durch sie wohl eher zum Unchristen . . . Die schlechte Schreibart der meisten, ihre Mißgriffe, die Schwäche einiger machen dem Christentum Ehre: diese guten Männer haben einen so reinen, hohen Lehrbegriff nicht erdacht; nicht sie haben über die griechische Religion gesiegt."

So wahr und treffend solche Äußerungen sind, die Frage bleibt dabei offen, wieweit es der altkirchlichen Litteratur gelungen ist, den Ewigkeitsgehalt der christlichen Offenbarung den Zeitgenossen nahe zu bringen. Hat doch in dieser Hinsicht jede Epoche ihre besondere Ausrüstung und Aufgabe; daneben freilich auch ihre Schwächen und Gefahren. Wenn zweierlei nach einem berühmten Ausspruch nötig ist, um Tüchtiges zu leisten „erstens, daß man ein guter Kopf sei, und zweitens, daß man eine große Erbschaft thue," so hat bei mehreren Kirchenvätern beides nicht gefehlt. Auf die besten darf man außerdem jenes Herrenwort anwenden: sie haben gethan, was sie konnten. Die Katastrophe aufhalten, das haben sie nicht gekonnt. Es war eine untergehende Welt, in der sie standen; aber eine große: und während diese sonst in undurchdringlichen Nebeln dahinzusinken drohte, kann man kühnlich behaupten, gerade die Kirchenväter haben für das Altertum den Ausspruch eines ihrer Zeitgenossen wahr gemacht: „Untergehend sogar ist's immer dieselbige Sonne." Sie haben aber nicht bloß das Ende der alten Welt verklärt, von ihnen sind zugleich auf neue Völker und Zeitalter Einflüsse ausgegangen, die geistiges Leben mitteilten und anregten. Diese Wirkungen sind noch heute nicht erschöpft.

Gerade dadurch wird nun aber klar, daß wir jener fernen Zeit, die uns so fremd geworden ist, näher stehen, als man glauben möchte. Unvermerkt wird unser Urteil über einen Konstantin mitbestimmt durch moderne Theorieen über Staat und Kirche, und die Wertung der damaligen Theologen richtet sich nicht selten nach dem eigenen kirchenpolitischen und dogmatischen Standpunkt. Versuchen wir deshalb, das allgemein Menschliche und ökumenisch Christliche in den Vordergrund zu stellen!

Zu keiner Zeit konnten die Menschen der Religion entbehren, sie bildet sogar stets den Grundton ihres Thuns und Schaffens. Aber es giebt Epochen, in denen die religiöse Frage das Leben der Völker so beherrscht, daß alles andere dagegen zurücktritt. Solche Zeitalter sind nicht besser oder frömmer als andere, aber kirchlicher, theologischer. So stand es im vierten Jahrhundert. Die Menschheit des römischen Weltreichs verlangte nach Rettung aus einer innerlichen Zersetzung und Zerfahrenheit, die nie größer und gefährlicher sich zeigten. Die gewaltige Schöpfung, welche wir als das Werk Alexanders und Cäsars zu betrachten gewohnt sind, wurde von einer ungeheuren centrifugalen Gegenbewegung durchwühlt; Völker und Stämme strebten auseinander, das Centrum drohte zu zerbröckeln, das Peripherische abzusplittern. Und doch war damals die Einheit des Weltkreises unentbehrlich. Sie wäre unmöglich gewesen ohne die klugen Projekte Diokletians, den genialen Heroismus Konstantins; aber nur eine mächtige Centralidee konnte sie sichern. Der Staatsgedanke reichte dazu nicht aus, noch weniger ein künstlerisches oder wissenschaftliches Ideal.

Eine sammelnde Parole mußte gefunden werden, die sich an jedes Individuum wendete und zugleich dem unauslöschlichen Zuge der Zeit nach begrifflicher Fixierung der höchsten Wahrheit Rechnung trug. Nur das Christentum konnte derartiges geben; zugleich aber mußte es erstens einheitlich geschlossen, zweitens ohne nationale Beschränktheit und drittens ohne opportunistische Nebenabsichten seiner Vertreter dastehen. Diese letzteren drei Bedingungen waren schwer zu erfüllen. Wir übersehen heute leicht, daß bis gegen die Mitte des 4. Jahrhunderts das Reich paritätisch war. Noch weit länger bestand ein monotheistisch schillerndes Heidentum, mit zahllosen Nuancen und Schattierungen, die tief in die Christenheit hineinreichten. Noch gefährlicher war es, daß der bewegliche griechische Geist innerhalb der Kirche selbst dominierte, und sie zu einer Palästra für seine wunderbare Begabung umschuf, alles, auch seine Geschwätzigkeit und Begriffsspielerei, zur Kunst zu gestalten. Dadurch drohte die eben siegreiche Religion zu einer den Staat, die Gesellschaft zersetzenden Macht zu werden. Dies umsomehr, da nur zu viele der Versuchung unterlagen, den Einfluß der Kirche zur Erlangung persönlicher Machtstellung zu benutzen. Dann diente die Parole als Schlagwort, das Dogma als politisches Programm.

Aus solchem Wirrsal konnte nur eine Persönlichkeit den Weg bahnen, die noch mehr durch Charaktergröße als Talent die Zeitgenossen überwältigte, in lebendigem Kontakt mit der Welt, und doch von einem Glaubensmut erfüllt, der die Welt überwindet. Ein solcher Mann war Athanasius. Das vierte Jahrhundert sollte das des Athanasius heißen; dieser Name bezeichnet seine Eigenart besser als der Konstantins. Nicht die Politik, das Dogma herrscht als treibende Kraft, und keiner hat so wie der Bischof von Alexandrien erkannt, was damals not that. Unter den Schrecken der diokletianischen Verfolgung aufgewachsen, inmitten der rastlos thätigen Bevölkerung einer Weltstadt, deren Sternwarte, Bibliotheken, Handelsflotten, Werkstätten, Synagogen, Heidentempel und Kirchen die größte Mannigfaltigkeit menschlicher Bestrebungen zeigten, hat er rasch die Weite und ruhige Klarheit des Blickes errungen, ohne die keiner zum Herrscher wird. Aber er erstrebt keine Herrschaft für sich selbst, sondern für die Idee, die ihn ganz erfüllt. Der Kern seines Wesens ist die lebendige Erfahrung des Christentums als der Erlösungsreligion. Dafür hat er den damals entsprechenden begrifflichen Ausdruck zwar nicht selbst entdeckt, aber gewürdigt und treu festgehalten. Nur scheinbar streitet er um eine Formel; sein Leben liefert den Thatbeweis, daß es ihm um die Sache, nicht um Worte zu thun war. An diese hat er alles gesetzt, oft schien sie völlig verloren; aber ohne Menschenfurcht, unter den schwersten Entbehrungen, unablässig kämpfend, verfolgt, verleumdet, fünfmal verbannt hat er sie zu völligem Siege geführt. Nicht durch irdische Gewalt, mit rein geistigen Mitteln: dies vor allem erhebt ihn hoch über seine Gegner. Auch jene wollten den Sieg ihrer „Rechtgläubigkeit". Anders wie die Apostel, erstrebten damals alle Kirchenhäupter nicht das Himmelreich allein, sondern zugleich den Erfolg im Diesseits. Wer diesen erreichen will, wird nicht ohne Tribut an einseitige Zeitrichtungen auskommen. Das gilt auch von Athanasius, dem „Vater der Orthodoxie" und Bahnbrecher

des Mönchtums; doch ebenso wird an ihm das kühne Wort wahr: „Hätte er nicht geirrt, so hätte er weniger erreicht.“. Dennoch ist der wirkliche Erfolg immer ein Sieg des Tüchtigen, er wird erkennbar durch dauernde Dankbarkeit. So bei Athanasius nach viel Verkennung. Kein Triumphator ist imposanter eingeholt als er; seine Vaterstadt nannte ihn ihren Wohlthäter; bei seinem Tode pries man ihn wie einen Reichsgründer, und noch lange Zeit galt im fernen Gallien das Sprichwort: „Findest du ein leeres Blatt, so schreib ein Wort des Athanasius darauf.“ Seine litterarischen Werke sind meist Gelegenheitsschriften in großem Stil; wo sie Zeitgeschichte behandeln, einfach, streng sachlich, erhabene Zeugnisse eines guten Gewissens. Als Theologe schreibt er gewandt, klar und kraftvoll; aber er bleibt sich immer gleich: ohne Echauffement, ohne Pathos und Rhetorik, auf ästhetischen Schmuck und gelehrte Citate verzichtend, redet er wie ein unbestechlicher Zeuge und wie ein Beamter, der von einem ihm anvertrauten hohen Gut nichts preisgeben darf (1. Kor. 4, 1). Eine Entwicklung als Schriftsteller hat er kaum gehabt; in der Jugend zeigt er sich etwas bilderreicher, im Alter bei Nebendingen nachgiebiger. Er könnte monoton erscheinen, wenn seine Grundgedanken weniger fruchtbar, die Argumente der Gegner, die er widerlegt, weniger mannigfaltig wären. Als theologischer Klassiker erfüllt er nicht selten mit Bewunderung; zum Vergnügen wird ihn niemand lesen.

Anders seine jüngeren Zeitgenossen, die drei berühmten Kappadocier. Der eine von ihnen ist ein uns modern anmutender Denker, die beiden andern glänzen als Schriftsteller. Gregor v. Nyssa gilt als der am wenigsten bedeutende von ihnen, ist aber eigenartig anziehend sowohl durch die freie Aufgeschlossenheit, die er den neuplatonischen Ideen entgegenbringt, sie mit christlichem Inhalt erfüllend, wie durch den individuellen Ton der Sehnsucht, der in seinen Schriften angeschlagen wird, an das Wort des Matthias Claudius erinnernd:

„O du Land des Wesens und der Wahrheit,
Unvergänglich für und für.
Mich verlangt nach dir und deiner Klarheit,
Mich verlangt nach dir.“

Dazu kommen idyllische Schilderungen des Familienlebens, die uns in einen Kreis edler christlicher Charaktere versetzen, vor allem in der Biographie einer Schwester Makrina; unbefangene theologische Urteile, wie wir sie in jener Zeit kaum erwarten; eine sentimentalische Naturempfindung, die an Rousseau anklingt, vor allem eine innere Wahrhaftigkeit, der Wiedergabe persönlicher Stimmungen, deren Naivität uns zugleich Lächeln und Rührung entlockt.

Diese Naivität zeigt sich z. B. in der überschwenglichen Verehrung, mit der er von seinem älteren Bruder, Basilius, redet; aber daß er nicht zu viel sagt, beweisen dessen Thaten und Werke. Seine Zeitgenossen haben diesen „den Großen“ genannt, die Macht seiner Persönlichkeit hat seine Gegner oft gewonnen, einen feindseligen Kaiser umgestimmt oder doch entwaffnet; die Nachwelt ehrt ihn einstimmig als eine der vornehmsten und liebenswürdigsten Erscheinungen des gesamten Altertums. Die imposante in sich selbst ruhende Kraft des Athanasius, dessen patriarchalische

Würde hat er nicht erreicht: er ist abhängiger von Eindrücken und reizbarer, dafür aber auch viel mannigfaltiger. Letzteres zeigt sich besonders in seinen zahlreichen Briefen, die das bunte Leben jener Zeit wiederspiegeln. Sie sind voll von echt hellenischer Anmut, Glaubenskraft, feinem Takt und treffenden Aussprüchen. Einige, wie den an Ambrosius von Mailand, wird man nicht müde, immer wieder zu lesen. Für andere, die durch treffende Naturbeobachtung ausgezeichnet sind, hegte Alexander v. Humboldt große Vorliebe; er hat den Kappadociern im zweiten Bande seines „Kosmos" ein schönes Denkmal gesetzt, indem er anziehende Naturschilderungen aus ihnen mitteilt und auf die kulturhistorische Bedeutung dieser Männer aufmerksam macht. In dieser Hinsicht sind besonders die Predigten des Basilius über die Schöpfungsgeschichte berühmt geworden, früh nachgeahmt durch den Kirchenvater Ambrosius; in neuerer Zeit hat in Frankreich Buffon Ähnliches erstrebt und an sie angeknüpft; in Deutschland die Leibnizsche Aufklärung, z. B. Brockes, freilich mit mehr Eifer als Geschmack. Unsere pessimistisch gestimmte Gegenwart ist jener frommen Naturbetrachtung weniger günstig. Basilius war indessen von oberflächlichem Optimismus weit entfernt: das viel behandelte Thema von der Hinfälligkeit des irdischen Lebens hat selten jemand so beredt behandelt. Auch für die socialen Schäden seiner Zeit hat er ein offenes Auge: ergreifend ist seine Predigt bei einer Hungersnot, seine Ausmalung des Seelenkampfes eines Vaters, der sich, entsprechend den damaligen Gesetzen und Sitten, gezwungen sieht, sein Kind in die Sklaverei zu verkaufen. Aber nicht bloß mit Worten kämpfte Basilius gegen die socialen Übel. In freiwilliger Armut lebend, zufrieden mit einem Rock, mit Nahrung von Brot und Pflanzenkost, hat er in seinem Bischofssitz Cäsarea ein Hospital gebaut, so groß wie eine kleine Stadt, und aus eigenen Mitteln Schulen und Werkstätten errichtet. Dabei vergaß er nicht, was das Leben schmückt. Er schätzte die ästhetisch-rhetorische Bildung, die er selbst besaß, auch bei andern und schrieb eine berühmte Abhandlung über die richtige Lektüre der heidnischen Klassiker. Er lebte als Asket; aber seine Mönchsregel ist frei von quälender Kleinlichkeit, sie hat anderthalb Jahrtausende überdauert. Sein persönlicher Einfluß war so groß, daß er in seinen letzten Jahren von seinem Krankenbett aus eine große Provinz regierte. Als er starb, trauerten auch Heiden und Juden um ihn als ihren Wohlthäter; das Gedränge bei seinem Begräbnis kostete mehrere Menschenleben: sie wurden kaum beklagt, man urteilte, das sei ein schöner Tod (*θνήματα ἐπιτάφια*).

Wie ein Nachhall aus dem Heidentum klingen solche Worte. Auf die Kampfeszeit des Athanasius folgte eben eine andere, in der man Kompromisse schließen zu dürfen glaubte, wenn nur das Hauptdogma sicher gestellt blieb. Ein charakteristisches Bild kehrt bei den großen Kirchenschriftstellern häufig wieder: wie einst die Juden bei ihrem Auszuge Gefäße der Ägypter mitnahmen, so soll der Christ das Edle und Herrliche der klassischen Kultur verwerten zur Ehre des wahren Gottes. Das konnte äußerlich geschehen, indem man den neuen Wein in die alten Schläuche füllte. So beginnt z. B. eine damalige Predigt mit der Erklärung, der Redner sei noch ganz begeistert von einer soeben beendigten Lektüre eines Meisterwerks des Demosthenes; oder man bemühte sich, etwa

eine Umschreibung des Johannes-Evangeliums in tadellosen homerischen Versen zu liefern. Es gab ja auch unter den Heiden eine altertümelnde, strenge Schule, den französischen Klassicisten vergleichbar; der berühmteste Vertreter war Libanius in Antiochien; die besten Leistungen dieser Art waren marmorglatt und marmorkalt, die meisten mumienhaft. Lebensberechtigt war nur die damals moderne Richtung, den Romantikern ähnlich, wie diese in gewissem Sinne formlos, und zugleich virtuos gerade in der Form: die als „asianisch" bezeichnete Kunstprosa der Sophisten, geistreich, unruhig, musikalisch, überraschend, auf den Effekt berechnet. Unter den Händen mittelmäßiger Skribenten artete diese Schule zu gespreizter Manieriertheit aus; bemächtigte sich aber ein bedeutendes Talent solcher bei mangelndem Gehalt zum Selbstzweck gewordener reicher Kunstformen, wußte es ihnen die Wärme inniger Herzensempfindungen, das Feuer der Leidenschaft, die Glut der Sehnsucht einzuhauchen, dann mußten Kunstwerke einer ganz neuen Art, der sentimentalischen entstehen. Ein solches Talent war Gregor von Nazianz. Mit virtuoser Meisterschaft handhabt er die schönste der Sprachen wie ein höchst vollkommenes Instrument. Die Zeitgenossen hat er, trotz der Unscheinbarkeit seines Äußeren als Redner hingerissen, und noch nach Jahrhunderten bekennt ein Grieche, beim Lesen werde er von seiner Diktion meist so hingenommen, daß er oft gar nicht mehr an den Sinn der Worte denke. Auch heute noch tönt uns seine Sprache bald wie Sturmesrauschen, bald wie rasch dahineilende murmelnde Wellen, bald wie sanft wehender Abendwind. Vor allem aber fühlen wir uns von dem Sinn seiner Worte als etwas uns innerlich Verwandtem berührt, auch da, wo wir nicht zustimmen. Das macht, er ist ein moderner Mensch, gerade auch in seiner Disharmonie, ja seelischen Unruhe und Zerrissenheit. Mit der naiven Heiterkeit und in sich selbst ruhenden Formenschönheit der Antike ist es vorbei, die „zwei Seelen" in der Brust des Menschen sind entdeckt; aber von fern, von oben strahlt ewige Hoffnung. So besonders in der Begräbnisrede auf seinen Bruder Cäsarius, in dem Lebewohl, das er seiner Gemeinde in Konstantinopel zuruft, in seinen Gedichten, welche seine Zweifel schildern, endlich in seinen Festreden und Festgesängen, erhaben wie feierliche Hymnen und Dithyramben. Die christliche Religion bildet überall den Grundton; sie hat ihm die Ideen und die geistige Spannkraft geliefert, die ihn zu bewunderungswürdigen Leistungen befähigte. Aber zu einem christlichen Charakter fehlt ihm viel, vor allem die unwandelbare Stetigkeit. So geben auch die Schöpfungen seines großen Talents ein zwar helles, aber unruhig flackerndes Licht von sich.

Den Höhepunkt der Beredsamkeit des kirchlichen Altertums bezeichnet nicht der Name des Gregor, sondern der des Johannes Chrysostomus. Geboren und gebildet in der Stadt, die nächst Jerusalem in der Geschichte des Urchristentums den ersten Platz einnimmt, scheint er mehr von dem Geist der apostolischen Gemeinde bewahrt zu haben, als irgend einer seiner Zeitgenossen. Antiochien teilte die Fehler der damaligen Großstädte; aber die Bevölkerung war weniger verdorben und naiver als die Konstantinopels, toleranter als die alexandrinische, gebildeter als die römische, kirchlicher als die athenische. „Willst du die echte, von den Vätern ererbte Würde

unserer Stadt erkennen? In Antiochien wurden zuerst die Jünger Christen genannt. Diesen Vorzug hat keine Stadt in der ganzen Welt, selbst Rom nicht . . . Was unsere Stadt schmückt, ist nicht, daß sie Konsuln unter ihren Bürgern herzählen kann, sondern daß sie ein nach dem Gotteswort begieriges Volk und volle Kirchen hat." So suchte Chrysostomus die Tradition zu stärken, welche von den Zeiten des Paulus her in Antiochien sich erhalten hatte. Und gerade Paulus ist sein Lieblingsschriftsteller, ihn erwähnt, ihn citiert er am meisten. Aber er faßt ihn von einer andern Seite auf, als wir es gewohnt sind. Nicht so sehr den religiösen Denker, den Lehrer der Gnade und der Glaubensgerechtigkeit sieht er in ihm, sondern vorzugsweise die geheiligte Persönlichkeit, den Mann der Glaubensthat, der sich selbst aufopfert in dem Dienst der Liebe, die in dem dreizehnten Kapitel des ersten Korintherbriefes so beredt gepriesen wird, den unerschrockenen Zeugen und mutigen Dulder, mit dem Lobpreis Gottes auf den Lippen. Darin eifert Chrysostomus ihm nach, und so ist er der größte praktische Theologe der griechischen Kirche geworden. Vor allem der größte Seelsorger. Das zeigen seine Briefe, die mit liebevollster Sorgfalt auf die individuellen Bedürfnisse seiner Adressaten eingehen. Das zeigen seine Reden, besonders die berühmtesten „von dem Umsturz der Statuen", in denen der jugendliche Presbyter durch die Macht seines Wortes eine Herrschaft über die Leidenschaft der Massen gewinnt, wie es wohl bis auf die Zeit Luthers kaum wieder vorgekommen ist. Chrysostomus übertrifft den Nyssener an Wucht der Wirkung, den Athanasius an rhetorischer Begabung, den Basilius an Arbeitskraft, den Nazianzener durch Nüchternheit und Maßhalten; als wissenschaftlicher Theologe und Dialektiker steht er freilich unter ihnen und manchen andern. Dafür redet er aber mitten aus dem Leben seiner Zeit, zugleich aus der Tiefe eines mitfühlenden, treuen, in Gebet und Schriftforschen erstarkten Herzens. Seine warme Gottes- und Menschenliebe bewirkt, daß seine Reden zugleich erbaulich und konkret sind; in ihnen spiegelt sich die Physiognomie jener Zeit, mit ihrer nur äußerlichen Christianisierung der Massen, ihrem Luxus, ihrer Oberflächlichkeit und ihren socialen Nöten. Oft ist auch im Altertum, aber nirgends so sehr wie bei ihm das Evangelium als das Heilmittel der Gesellschafts-Schäden angepriesen und vorgelebt. Während die zusammengewürfelte geschichts- und pietätlose Bevölkerung der östlichen Welthauptstadt tändelnd nach den Zerstreuungen des Circus, der Bühne und der Konzerte hascht, dabei auch die Kirche als Theater, die Predigt als Schauspiel behandelt, sucht er die Gemüter mit Ewigkeitsgehalt zu erfüllen und legt ihnen den Wert der Kinderseelen, die Sorge um das heranwachsende Geschlecht ans Herz. Die Gegensätze des Standes, des Besitzes, der Nationalität werden überbrückt durch seinen tapfern Freimut, die Empfehlung und Anbahnung der Wohlthätigkeit, den Missionseifer, welcher die Predigt von Christo in den Sprachen der Barbaren verkündigen läßt. Die Landkirchen, der Bauernstand erfreuen sich seiner thätigen Fürsorge, und er ruft den blasierten Großstädtern zu: „Wie herrlich, den Pfarrer mit grauem Haupte nach dem Bilde Abrahams einherschreiten zu sehen, wie er selbst gräbt und sein Land baut!" Palastrevolutionen, Kriege, Überschwemmungen, Erdbeben, ja das eigene Unglück und die Tragödie seines scheinbar nutzlos auf-

geopferten Lebens werden ihm zu Gottesboten, die seine Überzeugungen befestigen, nicht irre machen. Wohl möchte man auf ihn das Wort anwenden: „Edler Mann! Wehe dem Jahrhundert, das dich von sich stieß, wehe der Nachwelt, die dich verkennt!“ Doch er selbst hindert uns daran: er stirbt im Elend; aber, wie er gelebt, mit einem dankbaren Lobpreis auf den Lippen.

So traurig stand es doch nicht mit der Kirche des Ostens, daß die Übertreibung recht hätte, er sei der letzte christliche Charakter in ihr gewesen. Er war schon tot, als im Gebiet von Kyrene Synesius Bischof wurde, um bis an sein Lebensende als Gatte, Familienhaupt und Patriot seinem Herrn und Meister das Kreuz nachzutragen, wie einst Simon von Kyrene. Auch dieser fromme Philosoph, dem Gott verlieh, in männlicher Sprache zu sagen, was er bei dem jammervollen Zusammenbruch seines stolzen Vaterlandes litt, bildet nicht das letzte Glied der Kette. Noch lange hat es der morgenländischen Christenheit nicht an bedeutenden Talenten gefehlt, bis zu der Zeit, da die Türken über den Hellespont setzten und flüchtige Griechen den Italienern mächtige Antriebe zur Renaissance und zum Humanismus brachten, die mit der vom heiligen Franziskus ausgehenden Bewegung wundersam zusammenschmolzen. Das Wort „byzantinisch“ hat aufgehört ein Scheltwort zu sein, seitdem man jenes lange vernachlässigte Gebiet mit Erfolg erforscht: bis zu den Kreuzzügen bleibt der Orient Hauptträger der Kultur, und der Islam ist noch weit weniger christlicher Einflüsse bar, wie die chinesische Civilisation, auf die nachweisbar nestorianische Mönche eingewirkt haben. Trotz alledem kommt für uns seit Chrysostomus nur das Abendland in Betracht.

Um dieselbe Zeit, da das Volk von Antiochien den Worten des Chrysostomus lauschte, ruft Martin von Tours in dem heutigen Frankreich eine nachhaltige religiöse Erweckung hervor, deren Träger später jene Reden des Morgenländers in lateinischer Sprache begeistert wiedergeben, seine kirchliche Thätigkeit kraftvoll nachahmen. Während die Hauptstadt Syriens in Sorge wegen der umgestürzten Statuen schwebt, hält in der abendländischen Residenz Ambrosius von Mailand seine Bekennerpredigten vor dem arianischen Hofe und weist selbst auf seine Hymnen als geistige Kraftproben des trinitarischen Glaubens hin, bewundert von einem wegen seiner weltlichen Rhetorik angesehenen Afrikaner, der von ihm in wenigen Monaten getauft werden wird. Um dieselbe Zeit beginnt der gelehrteste aller Occidentalen, voll Mißmut über die Verkennung, die er in „dem Babel“ Rom gefunden, sein 33 Jahre langes Einsiedlerleben zu Bethlehem. Gewaltige Kräfte sind es, die in diesen vier Männern wirken; sie bilden eine Quadriga vor dem Streit- und Triumphwagen der abendländischen Kirche. Martinus, der Mann des Herzens und der That; Hieronymus, kenntnisreich, sprachenkundig, weltgewandt, geistreich und witzig, aber ohne schöpferische Originalität und Gemüt; Ambrosius voll abgeklärter, vornehmer, charaktervoller Würde und wuchtiger Kraft; Augustinus gedankentief, von sprudelnder Frische bis ins Greisenalter, der bahnbrechende, geistesmächtige Genius der Zukunft. Freilich trägt ihre geistige Physiognomie mehr oder weniger den „hippokratischen Zug“ einer absterbenden Zeit im Gesicht, es ist ein ungesundes Element in ihnen, das beim Ur-

christentum fehlt; aber der Gehalt ihrer Werke und Thaten verbürgt zugleich gewissermaßen eine Art von Auferstehung. Man hat gesagt, Hieronymus sei in Erasmus, Augustinus in Luther und Calvin wiedergekommen. Auch nach der Reformationszeit haben jene selbst zu wirken nicht aufgehört. Freilich in sehr verschiedenem Maße: Hieronymus vorwiegend formal, als einer der Mitbegründer der römischen Kirchensprache; Ambrosius als Vermittler griechischer Theologie und durch seine Hymnen. Was Martin von Tours geleistet, unterschätzt man gewöhnlich, weil die Anregungen, die er gab, sich auf viele Namen verteilen. Sie waren nicht in erster Linie auf dem Felde der Litteratur spürbar; aber das religiöse Leben Galliens ist von ihnen durchtränkt worden, gerade der Landschaft, deren Bevölkerung die lebendige Brücke bildete zwischen dem antiken Römertum und dem Mittelalter. Eine ganze Reihe talentvoller Schriftsteller der Übergangszeit haben von ihm ihre Richtung empfangen: bis auf Luther und Paul Gerhardt hin lassen sich seine Einflüsse verfolgen. Am gewaltigsten aber hat Augustinus fortgewirkt, teils dadurch, daß er allein unter allen Kirchenvätern ein Verständnis für den Apostel Paulus hatte, teils durch seine psychologische Auffassung des Christentums, die er an die Stelle der logisch-metaphysischen gesetzt hat. Karl v. Raumer hat ihn mit dem Goetheschen Faust verglichen, durchaus treffend, nur daß beide Charaktere den umgekehrten Weg nehmen. „Du hast uns für DIch gemacht, und unser Herz ist unruhig, bis es seine Ruhe findet in DIr": soweit ist Faust nie gekommen. Wenn seinerseits jener dichterische Charakter in gemeinnütziger Arbeit den Frieden findet, so fehlt diese Wendung bei Augustin nicht: nur daß jene Arbeit für das Allgemeine ihm nicht Fundament, sondern Frucht des Friedens bildet. Auch Augustinus hat erfahren, daß unser Wissen Stückwerk ist. Was man sein System genannt hat, war nur ein Notbau gegen die Unbilden des Zeitalters, imposant genug im Vergleich mit den Scheunenhäusern der damals Mitstrebenden, aber im Grunde nur Nebenwerk. Wenn er selbst wünscht, man möge seine Schriften der Reihe nach lesen, wie er sie geschrieben, so wollte er zunächst das Frühere nach dem später errungenen Standpunkt beurteilt sehn, zugleich spricht sich hier aber das Bewußtsein aus, Äußerungen inneren Erlebens und individueller Entwicklung in seinen Werken niedergelegt zu haben. Darin beruht auch der nie alternde Reiz dieser Schriften: aus jedem Kiesel wußte er Funken zu schlagen, und diese wurden ihm alsbald zu Quellen des Lichts und belebender Wärme. Wer seine Aussprüche isoliert betrachtet, gerät in Gefahr, tote Kohlen zu behalten. Gerade deshalb, weil er nicht ein Mann der Schule, sondern des Lebens war, fehlt es seiner Gedankenwelt nicht an Widersprüchen; aber diese entspringen nicht, wie bei kleinern Geistern aus Verstandesschwäche, sondern aus der Mannigfaltigkeit der Erfahrungen, die sich ihm sofort in Ideen verwandeln. Wer die Lebenskraft des damaligen Christentums beurteilen will, der frage sich nicht nur, was ohne den Glauben aus diesem hochbegabten Mann nach seinem eigenen Geständnis geworden wäre, sondern zugleich, was aus ihm hätte werden können, wenn von Jugend an eine moderne christliche Kulturwelt auf ihn eingewirkt hätte. Er selbst hat es auf das bitterste empfunden, wie erbärmlich seine Umgebung, wie irreleitend seine Ausbildung

gewesen; und es verrät wenig Urteil, wenn man die strenge Selbstbeurteilung seiner Fehltritte unbesehen nachspricht, ohne die Atmosphäre, in der er aufwuchs, zu beachten. Wie verrottet die Zustände des damaligen Afrika waren, zeigt unter anderm der rasche Verfall des kraftvollen germanischen Eroberervolkes der Vandalen, zeigt die Geschichte jener Regionen bis auf den heutigen Tag.

Mächtig hat Augustin auf seine Zeitgenossen gewirkt; schon durch den Widerspruch, welchen er hervorrief, Leben weckend. Seine Gegner verdanken ihm fast ebenso viel wie seine Jünger. Von den letzteren seien hier drei erwähnt: ein Spanier, Orosius, der das von dem Meister genial errichtete historische Baugerüst nur mittelmäßig ausfüllte, trotzdem in seinen Arbeiten wertvoll bis auf den heutigen Tag; — ein hochgebildeter Gallier, Paulinus von Nola, der einem fürstlichen Besitz entsagte, um ganz dem Himmel zu leben und in begeisterten Zuschriften seinem Enthusiasmus für den großen Theologen Ausdruck gab; — dann jene Prophetengestalt der Völkerwanderung, Severinus, dessen Religiosität durchaus augustinisch geartet ist. Bei der Auflösung jeder staatlichen Ordnung hat er in den Donauprovinzen Recht gesprochen wie einer der Richter des Alten Testaments. Die Theologie Leos des Großen fußt auf Augustinischer Grundlage. Aus dem Reichtum Augustinischer Gedanken, die mit verschwenderischer Fülle in seinen Schriften ausgestreut sind, schöpft auch der letzte der „Kirchenväter": Gregor der Große († 604). Als diesen der Präfekt von Afrika um Zusendung seiner „Moralia" bat, wies der Papst ihn in zutreffender Bescheidenheit an, sich lieber an die Werke seines Landsmannes Augustinus zu halten. „Wenn ihr dessen reinen Weizen gekostet, werdet ihr euch nach unserer Kleie nicht mehr sehnen." Ein Isidor von Sevilla († 636) arbeitet vorzugsweise mit Augustinischem Material, der Vater der englischen Geschichtsschreibung, Beda Venerabilis († 735) legt einen hingeworfenen Gedanken des Afrikaners seinem chronologischen Hauptwerk zu Grunde, und die Theologen am Hofe Karls des Großen, besonders Alkuin und Theodulf, zehren von seinem Tische. Nur auf das Morgenland hat er keinen wesentlichen Einfluß geübt, eine der Hauptursachen, daß jene Kirche den Protestanten fremder anmutet als die römische.

Auch die Hymnen der griechisch-russischen Kirche sind uns fremd. Das würde weniger der Fall sein, wenn sie die aus der früheren Zeit beibehalten hätte, z. B. solche, die Gregor von Nazianz gedichtet hat, welche nun leider nur in der Litteratur unsterblich geworden sind. In Prosa-Gesängen aber, den sog. Cantica, haben alle drei Kirchen Schöpfungen der Griechen unserer Periode bewahrt, besonders in den Doxologien. In ihnen reichen sich die Lobpreisenden der Gegenwart gleichsam unsichtbar die Hände, über die Grenzen der Konfessionen hinweg, und wo sie angestimmt werden, hallen Bitte, Bekenntnis und Dank des Altertums noch über die Zeit von anderthalb Jahrtausenden hin. Anders die Schriftwerke. Schon wegen der Gebundenheit an die sprachliche Form konnten sich Produkte der christlichen Kunstpoesie nicht derartig lange behaupten, so merkwürdig für den Gelehrten auch die streng metrische Paraphrase des Johannesevangeliums von dem Ägypter Nonnos, die epischen Bearbeitungen des Matthäusevangeliums durch den Spanier Juvencus, der Apostelgeschichte durch den Oberitaliker Aratus

sind: haben doch die letztgenannten deutliche Spuren in Otfrids sog. „Krist“ hinterlassen. Weit höheren poetischen Wert haben die Dichtungen des Prudentius, von merkwürdig spanischem Kolorit. Den Höhepunkt der Poesie unserer Periode aber bezeichnen die lateinischen Hymnen. Litterarhistoriker wie Hoffmann von Fallersleben und Wackernagel haben gezeigt, wie das deutsche Volk sie sich zu eigen machte, singend vervielfältigte und gleichsam weiterdichtete, wie sie weiterleben im evangelischen Gemeindegesang so gut als im katholischen Priesterbrevier. Friedrich Theodor Vischer hat ihre Eigenart analysiert als Lyrik des Aufschwungs, bei dem der Inhalt als ein erhabener außer dem Subjekt bleibt, das, in seinen Tiefen mächtig bewegt, zu ihm hinaufsingt; daher diese Hymnen etwas Episches und Plastisches an sich tragen. Aber von keinem ist ihre Charakteristik so meisterhaft entwickelt wie von Herder in seinen Briefen zur Beförderung der Humanität. „Jene heiligen Hymnen, die Jahrhunderte alt und bei jeder Wirkung noch neu und ganz sind, welche Wohlthäter der armen Menschheit sind sie geworden! Sie gingen mit dem Einsamen in seine Zelle, mit dem Gedrückten in seinen Kummer, in seine Not, in sein Grab.“ Herder hat ausgeführt, wie ihre Wirkung nicht in der Neuheit ihrer Gedanken, sondern auf ihrer Einfalt und Wahrheit beruhe. Was sie auch im einzelnen besingen mögen, den Grundton bildet immer die durch Jesum Christum geschehene Erlösung. Die Zeit zwischen Konstantin und Karl dem Großen hat viel litterarisch Bedeutendes geleistet; am unmittelbarsten hat sie auf die Nachwelt gewirkt durch ihre Psalmen. Singend ist das christliche Altertum dahingeschieden, und singend haben die folgenden Jahrhunderte geantwortet: „Deine Rechte sind mein Lied in dem Hause meiner Wallfahrt.“ —

---

4. Der Mohammedanismus.

Von **Robert Falke**, Divisionspfarrer in Berlin.

Es ist noch nicht lange her, daß die christlichen Völker in dem Islam eine absterbende Religion und im türkischen Volke, diesem Hauptträger jener orientalischen Gottesverehrung, einen „kranken Mann“ erblickten und vom baldigen Tode desselben träumten. Wie ist das so ganz anders geworden! Gottes Hand führt den Einzelnen wie ganze Völker hinunter und wieder hinauf, unerforschlich der menschlichen Erkenntnis, und nur der Glaube an Gottes Gerechtigkeit, Wahrheit und Liebe ist's, welcher uns Christen getrost an dem Siege seiner eigenen Sache festhalten läßt. Ja, es ist anders geworden mit dem einst so verachteten und dem Untergang nahen „Mohammedanismus“. Seitdem die Türkei über das bankrotte Griechenland gesiegt hat, seitdem die europäischen Mächte es sich ruhig gefallen ließen, daß Türken und Kurden 100 000 unschuldige Armenier mit selbst dem alten Heidentum fremder Grausamkeit hinschlachteten, seitdem das gewaltige Rußland und die Türkei sich politisch einander genähert haben, und selbst Deutschland dem Sultan Freundschaft entgegenbringt, seitdem hat der alte Islam neue Lebenskraft erhalten. Das Selbstbewußt-

sein der Moslime hebt sich. Im Innern Afrikas entfalten sie eine erfolgreiche, mehr oder weniger fanatisch und gewaltthätig betriebene Propaganda. Ein Naturvolk nach dem andern verläßt seine heidnischen Gottheiten und lernt mit den 200 Millionen Mohammedanern das Glaubensbekenntnis nachsprechen: „Es ist kein Gott außer Allah, und Mohammed ist sein Prophet!" Machtlos, fruchtlos steht die christliche Mission diesem Vordringen zu. Die freischottische Mission im südlichen Arabien ist fehlgeschlagen, ebenso die von uns Deutschen eben begonnene Arbeit in Persien. „Unter diesen Umständen jetzt an den Beginn direkter Mohammedanermission zu denken, ist ein Wagnis, welches christliche Besonnenheit widerraten muß angesichts der Mißerfolge und nutzlosen Opfer," so schreibt Warneck, der beste Kenner der evangelischen Missionsarbeit! (Abriß, S. 231). Ja, es beginnt ein Zusammenschluß aller mohammedanischen Völker zu entstehen. Der all-islamitische Gedanke beginnt von neuem die Gemüter zu begeistern. In dem Sultan von Konstantinopel sieht man den zukünftigen Herrn der Welt, und von allen Seiten laufen Adressen bei ihm ein, welche von dem erwachenden Fanatismus der Moslime Zeugnis geben. In dem islamitischen Hofblatt „Maleumat" stand neulich zu lesen, daß ein Volk, welches im stande sei, seinen letzten Mann und sein gesamtes Besitztum für die große, gemeinsame Sache des Glaubens einzusetzen, durch Niederlagen niemals besiegt werden könne, und andrerseits werde an jedem Erfolge und Siege des Einzelnen die Gesamtheit aller Mohammedaner von Marokko bis Java teilnehmen. — Wo bleibt da die Erfüllung der Weissagung jenes Abbasiden Abdallah, der vor tausend Jahren beim Übergang des Kalifats an sein Haus ausrief: „Das Kalifat ist kraft göttlichen Ratschlusses unserm Hause vorbehalten und wird für uns bei demselben bleiben, bis wir es niederlegen in die Hände Jesu Christi, des Sohnes der Maria"? Derselbe Islam, der einst dem Christentum den größten Schaden that, indem er sich mit Feuer und Schwert in den Geburtsländern unserer Religion ausbreitete, in Palästina, Syrien und Nordafrika, der einst in orkanartigem, alles vernichtendem Sturme an die Pforten Europas pochte und das Kreuz der schönsten Kirche des älteren Christentums, der Hagia Sophia in Konstantinopel, herunterriß und dafür den Halbmond hinstellte, derselbe Islam, dem sich einst in sieben Kreuzzügen die beste und edelste Kraft des christlichen Abendlandes entgegenstellte und dann nutzlos an seinen Speeren verblutete, derselbe Islam, vor dem einst zu Luthers Zeiten und später das Deutsche Reich so oft erzitterte und den es nur mit Mühe an der Eroberung Wiens verhinderte, derselbe Islam stellt noch heute seine Soldaten mit aufgepflanztem Bajonett an das Grab Jesu und läßt es nur ungern zu, wenn Christen die Stätten betreten, wo unser Heiland gewandelt und wo er für uns gestorben und auferstanden ist. Es muß doch eine gewaltige Kraft in jenem sogenannten „Mohammedanismus" stecken, und der ist ein kurzsichtiger und geschichtsunkundiger Mann, der dieselbe geringschätzen wollte. Was ist „Mohammedanismus"? Ist er eine Religion oder ein politisches System, oder beides zusammen? Eine kurze Betrachtung der Person des Stifters und der Lehre wird uns darüber aufklären. —

Es war im Jahre 571, da ward in Mekka von armen, aber dem vornehmen Geschlechte der Koreischiten angehörigen Eltern Abd-Allah und Amina ein Knabe geboren. Vielleicht hieß er damals Kotham; wir wissen es nicht. In drückender Armut vergingen dem Hirtenknaben die ersten Jahre. Am Rande der Wüste saß er und hütete die Schafe. Aber später änderte sich sein Los. Aus einem Armen ward er durch die Heirat der reichen Witwe Chadidja ein wohlhabender Herdenbesitzer. Nun reiste er durch Arabien, und wenn er heimkam mit seiner Karawane, begrüßten ihn seine sechs Kinder. Sie starben alle früh; nur die jüngste Tochter Fatima hat ihn überlebt, und in ihr lebt das Geschlecht des Propheten fort bis auf den heutigen Tag. Aber der Mann ward krank, seit er vierzig Jahre gewesen. Die Epilepsie warf ihn häufig in Krämpfen auf den Boden. Nach solchen Zuständen schlich er gern allein ins Gebirg, und dort hörte er wohl wundersame Töne, die er in seiner wirren Phantasie sich als Offenbarungen des Engels Gabriel auslegte. Starke Einflüsse des in Arabien weit verbreiteten Judenchristentums, dessen Anhänger sich Hanyfe („Reine") nannten, und zu denen Mohammed übergetreten war, vor allem auch die von den ihm befreundeten Judenchristen Zayd und Waraka ausgehenden Eindrücke hatten schon lange in seiner Seele große Erschütterungen hervorgerufen; er hatte mit seinem altarabischen Heidentum, mit Natur- und Götzenanbetung gebrochen, und nun stand er, durch solche seelischen und körperlichen Zustände zerrissen, vor der Alternative, entweder diese inneren Kämpfe auf Dämonen zurückzuführen und dem Wahnsinn zu verfallen, oder an sein Prophetentum zu glauben, wodurch er der Reformator und Führer seines arabischen Volkes werden konnte. Er wählte den letzteren Weg, und je länger er ihn beschritt, um so fester ward dieser Glaube. Es stellten sich ihm Hindernisse in den Weg; seine eigenen Verwandten wollten ihn steinigen; aber im Kampfe wuchs sein Mut und dazu auch die Schar seiner Anhänger. Und als es ihm endlich gelang, die auf die Größe Mekkas neidischen Medinenser zu gewinnen, als siebzig Bürger Medinas zu ihm schwuren, da verläßt er seine Vaterstadt und greift als Herr von Medina zur Fahne des Propheten und zum Schwerte. Seit der Flucht, der Hedschra, 622, beginnt für ihn die große Zeit. Schnell stieg sein Stern zum Zenith, und als zehn Jahre vergangen waren, da hatte sich nicht nur Mekka dem siegreichen Feldherrn Mohammed ergeben, sondern ganz Arabien sammelte sich um ihn und verehrte ihn als den von Gott Gesandten, den „vielgepriesenen" Boten Allahs. Aber worin liegt die Erklärung zu diesen schnellen Erfolgen, wie sie kein Religionsstifter, nicht Zoroaster, nicht Buddha, am wenigsten Jesus Christus erlebt haben? Das Geheimnis seiner Größe lag zunächst in seiner Persönlichkeit. Mohammed war ein stattlicher, schöner Mann mit einem starken Bart und großen schwarzen Augen. Wenn er redete, dann rissen seine Worte die Hörer hin. In schwungvollen Versen verkündete er in den ersten Jahren die ihm durch den Engel Gabriel mitgeteilten Offenbarungen, und was in den Suren des Koran von diesen unmittelbaren Aussprüchen des Propheten gesammelt ist, teilweise noch durch ihn selbst, dann später durch seine Nachfolger Abu-Bekr und Omar, das atmet teilweise hohe Kraft und läßt sich an Schwung

der Gedanken und religiöser Tiefe sogar mit einzelnen Psalmen des Alten Testaments vergleichen. Noch heute ist der Koran das Lese-, Gebet-, Staats- und Gesetzbuch aller islamischen Völker. Und wenn dieser gewaltige Mann bei seinen Erfolgen stets noch freundlich und bescheiden blieb, wenn er, dem unermeßliche Reichtümer zu Gebote standen, von einer auffallenden Einfachheit und Anspruchslosigkeit blieb, wenn er, dessen Fahnen von Sieg zu Sieg geeilt waren, in einer prunklosen Hütte schlief und sich seine Lebensmittel selbst vom Markte holte, sich mit der einfachsten Speise begnügte, seine Schuhe und Kleider selbst flickte, dagegen seine Reichtümer in verschwenderischer Freigebigkeit den Seinen schenkte, so daß er bei seinem Tode ein kaum nennenswertes Vermögen hinterließ, dann begreifen wir die Begeisterung seiner Anhänger, die mit dem Propheten entweder leben oder sterben und danach das Paradies zu erlangen hofften. Und hier liegt auch der andere Schlüssel zur Erklärung seiner fascinierenden Gewalt auf die Menschen. Er glaubte an sich und an sein Prophetentum mit der Glut eines Orientalen. Es wäre ein geschichtliches Unrecht, wollte man an der Ehrlichkeit seines Glaubens an sich selbst zweifeln. „Bei dem Sterne, wenn er untergeht," rief er einmal (Sure 53), „euer Meister Mohammed ist nicht auf Irrwegen und täuscht sich nicht und spricht nicht nach Willkür, sondern es ist nichts anderes als eine Offenbarung, die ihm geoffenbart worden. Der Starke und Mächtige (Gabriel) hat sie ihn gelehrt, der Kraftbegabte. Er stand vor ihm am höchsten Horizont, dann näherte er sich ihm bis auf zwei Bogenschüsse oder noch weniger, da offenbarte Gott seinem Sklaven, was er ihm offenbarte. Das Herz Mohammeds hat nicht erlogen, was er gesehen." Aber dabei hielt er sich nicht für unfehlbar. Am Anfang seiner Prophetenlaufbahn bekannte er: „Ich sage nicht, daß die Schätze Allahs in meiner Gewalt stehen, noch daß ich das Verborgene wisse, noch sage ich, daß ich ein Engel sei. Ich folge nur dem, das mir eingegeben wird." Und am Ende seines Lebens: „Ich bin ein Mensch wie ihr!" Mohammed war ein frommer Mann von starkem Vertrauen auf Gott und von heißem Drang, sich im Gebet mit ihm auszusprechen. Er begann und beschloß den Tag mit Gebet und hat auch das Beten zu einer der wichtigsten Pflichten der Moslime gemacht. Einem arabischen Stamm, der sich bekehren wollte, wenn ihm das Gebet erlassen würde, antwortete er: „Eine Religion ohne Gebet taugt nichts." Und wenn wir noch das hinzurechnen, was für die Massen allzeit die größte Anziehungskraft ausgeübt hat, den kriegerischen Erfolg, wenn zahllose Abenteurer unter seinen Fahnen Ruhm und Gold verdienen konnten, wenn ein Stamm nach dem andern sich unterwarf, dann war für das ungeübte Auge eines heidnischen Laien damit der göttliche Erweis seiner Sendung erbracht, und da es außerdem den Menschen so leicht gemacht war, ein Moslim zu werden, — nur das Glaubensbekenntnis brauchte man herzusagen und die ceremoniellen Vorschriften zu befolgen, um sich damit die Anwartschaft auf das lockende Paradies mit seinen Wollüsten und Genüssen zu erkaufen, — wo konnten es die bis dahin im Heidentum irregeführten Völker besser haben als bei dem „Gesandten Allahs"? Was Mohammed ihnen brachte, war ja nicht nur Religion, leichte, äußerliche Religion mit geringen Leistungen, es war

vor allem auch politische Macht; es war ein auf religiöser Grundlage ruhender Staat, und dazu noch die herrliche Aussicht auf das Paradies! Es war eine politische Religion, oder eine religiöse Politik in für Orientalen passender Mischung! Das hatte Zugkraft, das begeisterte die Herzen! Was verschlug's darum dem Araber, wenn er an seinem Propheten auch menschliche Schwächen entdeckte! Mit den Augen eines heidnischen Arabers aus dem 7. Jahrhundert nach Christi Geburt betrachtet, war es nicht besonders anstößig, wenn der Prophet sich einen Harem von 6—9 Frauen hielt, und, von unersättlicher Wollust getrieben, manchen Fehltritt und Ehebruch sich zu schulden kommen ließ! Wie er, so waren sie ja alle! Auch das nahmen sie ihm nicht übel, wenn er zur Erreichung seiner Ziele die grausamsten Mittel anwandte, wenn er wie ein Räuberhauptmann aus dem Hinterhalt die Karawanen überfiel und plünderte, selbst im heiligen Monat, wo alle Fehde ein Ende haben sollte, oder wenn er ihm feindliche Menschen mit Dolch und Gift aus dem Wege räumen, ja ganze jüdische Stämme vom Erdboden vertilgen ließ, so daß seine Prophetenbahn von Anfang bis zu Ende vom Blut der Erschlagenen rauchte! Wie er, so grausam und tyrannisch, so waren sie ja alle! Freilich eine Eigenschaft gab es, die der Orientale haßte, die Lüge und den gemeinen Betrug, und wenn diese sich bei Mohammed zeigte, so sind sie wohl eine Zeit lang stutzig geworden, aber nachgetragen haben sie diese Flecken ihm nicht, da sein Lichtglanz alles überstrahlte. Gewiß, derselbe Mann, der sich als den Propheten Allahs ausgab, war zu Zeiten der größte Lügenprophet; alle die Geschichten des Alten Testaments, die er verkündete, hatte er als Judenchrist einst gelernt, aber er gab sie aus als eigene Offenbarung, freilich oft mit den wunderlichsten Fehlern und Verwechslungen. Brauchte er zur Befriedigung seiner Sinnenlust eine besondere Ungesetzlichkeit, dann erschien ihm sogleich der Engel Gabriel, und verkündigte ihm die Erlaubnis, so daß selbst seine Lieblingsfrau Aischa sich beklagte: „Dein Herr beeilt sich, deinen Gelüsten zu willfahren." Bezeichnend für seine Verlogenheit ist seine „Himmelfahrt". Er erlog die Mär, daß er in der Nacht auf einem Pferde durch die Luft gen Jerusalem geflogen sei und dort Offenbarungen von Gott erhalten habe. Als aber die Heiden ihn auslachten und manche Gläubigen von ihm abfielen, offenbarte er schnell Sur. 17, 62: „Das Traumgesicht, welches wir dir gezeigt haben, ließen wir nur deswegen stattfinden, auf daß es eine Versuchung sei für die Menschen." Es war also bloß ein Traum gewesen! Einige Jahre später, als der Glaube an ihn fester gewurzelt war, kam er auf seine ursprüngliche Angabe zurück und erzählte neue Einzelheiten über seine nächtliche Reise. Die Himmelfahrt des Propheten ist im Islam heute heiliges Dogma und das größte Wunder, welches Gott am Propheten gethan haben soll. Auch war es eine nicht geringere Lüge, als er, um seine Offenbarungen zu beweisen, sagte, er habe das im Himmel aufbewahrte Buch, dessen Abbild der Koran sein sollte, selbst gesehen (Sur. 44, 1—5). Uns Christen ist daher Mohammed eine trotz aller guten Seiten sittlich verwerfliche Persönlichkeit! Er ist ein zwiespältiger Charakter gewesen, ein Mann von schwärmerischer,

gefühlsmäßiger Frömmigkeit, wie die meisten Orientalen, aber ohne sittliche Kraft. Er war ein Kind des Augenblicks, ohne Fähigkeit, sich zu beherrschen. Er war ein Theokrat, dem es nicht auf die sittliche Umbildung seiner selbst und seiner Anhänger ankam, sondern der nur ein Staatsgefüge auf der monotheistischen Idee, die sich in ihm selbst verkörperte, aufbauen und über sein Volk herrschen wollte. Die Religion war nur Form, Zwang, aber nicht heilige, herzumbildende Gesinnung und Leben. Er war eine jener heißblütigen Naturen, die in dem einen Augenblick zu großen Thaten fähig sind und staunenswerte Kraft an die Erlangung ihrer Ziele setzen, aber im andern Augenblick die Bahnen des Verbrechers wandeln, ein Mann mit zwei Seelen, der unter dem Einfluß des reinen Christentums gewiß einem Kirchenvater wie Augustinus ähnlich geworden wäre, der aber mit dem unlauteren Feuer des judenchristlich-arabischen Aberglaubens in der Brust, viel Verwüstung um sich her angerichtet hat. An sittlicher Größe ist er mit dem sittenstrengen Asketen Buddha nicht zu vergleichen, geschweige denn mit unserm Heiland Jesus Christus. Was Jesus schon in Gedanken bekämpfte, das hat Mohammed als Sünde nie gekannt und geahnt; wo Mohammed strauchelte, da steht Jesus hergehoch über ihm und ragt mit seinem Haupt in den Himmel. Wohl hat Mohammed den Heiland aus der Geschichte gekannt, hat ihn auch „einen Propheten" genannt, aber sich selbst höher eingeschätzt als ihn, und darum hat der Prophet Allahs den Sohn Gottes doch nie verstanden. Beide stehen so weit von einander ab, als jeder sündige Mensch von dem einen Sündlosen steht, der von sich sagen konnte: „Wer mich siehet, der siehet den Vater." — Aber trotzdem ist noch heute die Verehrung des Mohammed seitens der orientalischen Völker verständlich. Was allzu menschlich an ihm war, hat die islamische Theologie später überdichtet. Mohammed gilt jetzt als Vertreter des einen Gottes, der fürbittend wie ein Allmächtiger im Paradiese weilt. Und da man, um ein guter Moslim zu sein, zu der Person des Propheten in gar keinem inneren Verhältnis zu stehen, ja ihn gar nicht einmal zu kennen braucht, so ist es begreiflich, warum eine Abneigung gegen den Begründer des Islam so selten hat entstehen können.

Aber wenn wir bisher die Kraft des Mohammedanismus von der Persönlichkeit des Begründers ableiteten, so haben wir damit doch nur die eine Quelle genannt, aus der dieser trübe Strom geflossen. Wir haben auch die andere zu betrachten, welche sich von der ersten abgezweigt hat, die Lehre.

Unstreitig liegt etwas gewaltig Einfaches, Großes und Packendes in dem monotheistischen Islam. Allah, d. h. der „Gewaltige", ist der einzige Gott; wer ihm einen Sohn andichtet oder gar von einer Dreieinigkeit redet, der begeht eine Todsünde. „Wer Gott einen Genossen giebt, den schließt er aus dem Paradiese aus, und die Hölle wird seine Wohnung." Schon aus diesem Grunde hat der im Judenchristentum großgewordene Mohammed die Persönlichkeit Jesu und den Zusammenhang der Trinität nie verstehen können. Allgewaltig, allweise und allwissend sitzt Allah auf seinem Thron und lenkt mit seinem Willen die Welt. Mit unerbittlicher Strenge bestimmt er der Menschen Geschicke: „Er,

der Allmächtige, quält, wen er will, und ist gnädig, gegen wen er will" (Sur. 29, 20). Niemand hat auf seinen Willen Einfluß. Das ist die Lehre des Fatalismus, welche den Menschen zum willenlosen Sklaven der despotischen Laune des orientalisch gedachten Tyrannengottes macht. Darum ist die ganze Religion nichts anderes als „Islam", d. h. „Unterwerfung unter Gottes Willen." Nur ein menschliches Band verbindet ihn mit der Erde, das ist die Person seines Propheten. Es giebt nur eine Gotteserkenntnis und einen Weg zum Paradies, nämlich den, den Gott durch Mohammed hat verkünden lassen. Alle andern Propheten, Moses, Jesus, sind nur seine Vorläufer gewesen. — Und wie muß solch ein Gott angebetet und verehrt werden? Da ein inneres Verhältnis zu ihm nicht möglich ist, kann das Wesen der Religion nur im Vollzug äußerer Vorschriften bestehen, die wie eine gute Leistung auf Gottes Launen Einfluß ausüben sollen, wie es einst der Opfergedanke der Juden war. Wer als Moslim die Vorschriften des Fastens, der pflichtmäßigen Gebete mit der Kibla nach Mekka, der Pilgerfahrten zum Nationalheiligtum der Kaaba in Mekka, der Almosen, des Weinverbots und der mancherlei Reinigungen und Ceremonien erfüllt, der ist ein gerechter Moslim und hat Anspruch auf das Paradies! Und wer vollends gar für die Sache Allahs gekämpft hat und gefallen ist, dem ist ein Ehrenplatz an den kühlen Brunnen und unter den schattigen Bäumen an der Seite eines schönen Mädchens im Jenseits sicher. Auf diesen letzteren Gedanken hat Mohammed die ganze Glut seiner orientalisch-lüsternen Phantasie verschwendet. „Die Seligen sitzen einander gegenüber auf golddurchwirkten Polstern. Unsterbliche Jünglinge umgeben sie mit Kannen, Kelchen und Bechern voll Wein, der weder Schwindel hervorbringt noch den Verstand trübt, mit Früchten, die ihnen am besten schmecken, und Geflügel je nach Lust. Auch Jungfrauen mit großen schwarzen Augen, wie verschlossene Perlen, besitzen sie zum Lohn für ihre Werke. Da hören sie weder ein schlüpfriges Wort, noch eine Klage, nichts als Heil, Heil! Und die Gefährten der Rechten — wie selig werden die Gefährten der Rechten! — sind unter dornenlosen Lotus- und schwerbeladenen Bananenbäumen in unvergänglichem Schatten bei immerfließendem Wasser, nie mangelnden Früchten auf erhöhten Betten gelagert. Für die Gefährten der Rechten haben wir liebliche Huris geschaffen, die stets Jungfrauen bleiben und nie alt werden. . . Und die Gefährten der Linken — wehe den Gefährten der Linken! — sind in glühendem Winde, siedendem Wasser und im Schatten schwarzer Rauchwolken häßlich anzusehen und ohne Kühlung. Denn sie haben schon vorher in dieser Welt ihren Gelüsten gelebt, und sie sind in der größten Sünde verharrt. Sie haben gesagt: Wenn wir gestorben und nur noch Knochen und Staub sind, sollen wir dann wieder auferstehen oder gar noch unsere ältesten Väter? Sprich: Wahrlich, die Früheren und die Späteren werden an dem bestimmten Tage zusammengerufen. Dann werden die Verirrten, welche die Propheten Lügner genannt, sich vom Baum Zakum (der im Leibe brennt wie kochendes Wasser und siedendes Öl, vgl. Sur. 44, 42) den Leib anfüllen und wie ein dürstendes Kamel über kochendes Wasser herfallen. Das ist ihre Bestimmung am Tage des Gerichts" (Sur. 56, 1 ff.).

Es ist nicht zu leugnen, daß solch eine einfache Religion auf die Stämme Arabiens damals, wie überhaupt auf Orientalen, einen gewaltigen Eindruck machen mußte. Es war ihnen ja so leicht gemacht, nach dem Willen Allahs ein gerechtes Leben zu führen und dereinst ins Paradies einzugehen. Eine Umänderung der Gesinnung, eine andauernde Pflicht der Heiligung mit dem ernsten Kampf gegen die Gelüste des Fleisches war nicht verlangt; die ganze Sittenlehre war so einfach und bestand aus einer unzusammenhängenden Kette einzelner mosaischen Gebote, wobei aber nie die Gesinnung gerichtet wurde, sondern nur die äußere Übertretung; und wer hier gefehlt, konnte ja die Schuld mit guten Werken büßen. Aber es war nicht nur die Einfachheit der Religion, welche ihren Einfluß bis heute bedingt, sondern es ist nicht zum mindesten die in ihr enthaltene sittlich-religiöse Kraft. Aus der heidnischen Naturreligion wurden die Völker zur Ergebung in den Willen des einen Gottes gebracht. Das führte zu Mut und freudiger Selbstaufopferung, zur Geduld im Leiden und stiller Entsagung, Tugenden, in denen die Moslime manchen Christen übertreffen. Dieser Monotheismus hob doch den Einzelnen weit aus den versumpfenden Einflüssen des Götzendienstes heraus und lehrte ihn beten, glauben, gehorchen. Was war die Folge? Statt der früher in Arabien geltenden Sitte, neugeborene Töchter zu ermorden, vom Aas und Blut zu genießen, Glücksspiel zu treiben, statt mancherlei Laster und Greuel trat nun die Pflicht der Selbstzucht und die der Nächstenliebe, wenn auch nur auf die Glaubensgenossen beschränkt. Außerdem ward und ist den Moslimen im Koran ein Buch gegeben, welches ihnen für ihre Wege Tröster und Führer sein kann. Vor allem ward durch die Aussicht auf das Jenseits mit seinem Paradies und seiner Hölle das irdische Leben unter das Licht der Ewigkeit gestellt. Nicht für diese Welt zu leben, sondern schon hier Sinn und Herz auf die Ewigkeit zu lenken und nach den jenseitigen Gütern zu trachten, liegt seitdem allen Mohammedanern im Blute. Das sind die Lichtseiten des Mohammedanismus, welche wir Christen nicht verkennen wollen. Aber dennoch müssen wir diese Religion in ihrer Mischung von Göttlichem und Menschlichem, von Wahrem und Falschem, von Allgemeinem und einseitig Beschränktem, und ebenso in ihrer Halbheit von Grund aus verwerfen.

Das Verhältnis zu Gott kann bei derartiger Gotteserkenntnis nur ein äußerliches bleiben, schwankend zwischen Furcht und Selbstüberhebung. Es fehlt jedes innerliche Moment, und darum mangelt dem Islam die aus der Gemeinschaft mit Gott entspringende Kraft der Heiligung. Die Menschen bleiben eben wie sie sind! In die Tiefen des Herzens zu schauen, wo die Sünde wohnt, in Reue und Buße sich vor seinen Gott zu stellen und an seiner Heiligkeit täglich seine eigene verkehrte Willensrichtung zu messen, dazu ist der Moslim von seinem Propheten nicht angeleitet worden. Das thut er nicht, das kann er auch nicht! Das Gefühl der Demut und Buße ist ihm gänzlich fremd. An dessen Stelle treten geistlicher Hochmut und pharisäische Selbstgerechtigkeit. Bei einer solchen Stellung zu Gott, bei einem solchen unsittlichen Propheten, bei einer so äußerlich verlangten und ge-

haltenen Moral kann der Mohammedanismus keine Seelen retten! Er kann wohl äußerlich binden, *aber nicht erlösen*, er kann wohl die Gelüste des Fleisches befriedigen, aber *nicht selig machen*. Er führt wohl in die Welt hinein, aber nicht hinaus. Er ist eine *Gesetzesreligion*, wie das Judentum des Alten Testaments.

Und weil diese Religion auf die Gesinnung des Menschen keinen erneuernden Einfluß ausüben kann, darum kann sie das *Verhältnis der Menschen untereinander* auch nicht sittlich veredeln. Da sie Gott als Vater in Jesu Christo nicht lieben können, können sie auch die Menschen nicht lieben! Daher ist die Lieblosigkeit und Intoleranz, der Fanatismus und die Roheit gegen Andersgläubige in mohammedanischen Landen eine notwendige Konsequenz der Religion. Mohammed hat selbst den Haß und den Krieg gegen Juden und Christen gepredigt, und seitdem sind die Christenverfolgungen an der Tagesordnung bis auf die heutige Zeit! Die Greuel, die der Mohammedaner zu Ehren seines Despoten Allah und seines blutbefleckten Propheten unter Christen verübt hat, schreien zum Himmel. Selbst auf den Übertritt zum Christentum hat man die Todesstrafe gesetzt, und solches ist noch heute in Persien, Marokko, Afghanistan in Geltung. Trotzdem der Orientale sich dem Europäer unterlegen fühlt an Wissen und Kunst, an Reichtum, Kraft und Erfindungsgeist, so verachtet er ihn doch aus voller Seele und sieht stolz auf ihn herab. Eine wirklich ehrlich gemeinte Verbindung mit den Muselmännern ist unsererseits gar nicht möglich; wir werden am Ende immer die Betrogenen sein.

Und wie eine solche Religion nicht im stande ist, die Menschen zu bessern und ihre Seele mit Liebe zu füllen, ebensowenig ist sie im stande, *sociale Mißstände*, die aus der Lieblosigkeit entsprungen sind, aus der Welt zu schaffen.

Das *Weib* ist dem Manne nicht ebenbürtig. Sie ist nicht die Gattin und Hausfrau, sondern die *Sklavin* des Mannes, und erfüllt ihren Zweck, wenn sie Kinder zur Welt bringt. Aber für die Geburt eines Mädchens erntet sie nicht einmal Dank, sondern Undank. Ein Familienleben ist nicht möglich. Im Harem führt das ungebildete und zur Trägheit erzogene Weib ein stumpfes Dasein. Der Mann kann, da die Ehe nur ein bürgerlicher Vertrag ist, jede seiner Frauen jeden Augenblick entlassen, wie es von Mohammed selbst mehrfach befolgt ist. Dagegen bleibt die Frau an ihren Mann gebunden, solange letzterer will. Eine solche rohe *Polygamie* muß auf die Völker einen entsittlichenden und entnervenden Einfluß ausüben, und wohin auch immer der Islam gekommen ist, hat er die Sitten verdorben und die ehelichen Bande gelockert.

Ähnlich wie die Stellung des Weibes ist die der *Sklaven*. Auch *diesen* Schandfleck der Menschheit hat der Islam beibehalten und kann heute ohne ihn nicht mehr bestehen. Die Entwürdigung des Menschen zur Ware ist von Mohammed zugelassen, und es ist im ganzen Islam kein Princip und keine Lehre vorhanden, aus dem die Abschaffung der Sklaverei sich ergeben könnte.

Das größte Verhängnis aber, an dem der Mohammedanismus einmal zu Grunde gehen wird, ist seine enge Verbindung mit dem Staat. Was Mohammed gründete, war eine Theokratie, in welcher er selbst der höchste religiöse und politische Machthaber war. Durch solche Verquickung von Religion und Politik konnten wohl zuerst große, blühende Staaten mit dem Schwert gegründet werden, aber die Religion wurde in ihnen sofort zum Zwang, die Unfreiheit Gesetz und die Unduldsamkeit gegen andere Pflicht. Und darum müssen alle islamischen Staatengebilde allmählich verfallen; eine kulturelle Entwicklung ist bei den göttlich festgelegten Gesetzen, Normen und Einrichtungen nicht möglich. Da sie alle nicht geändert werden dürfen, muß das gesamte geistige und sittliche Leben stagnieren und schließlich versumpfen. Und Zeichen solcher Versumpfung sehen wir überall: die Ohnmacht des Sultans, die politischen Intriguen an seinem Haremshofe, die unsichere Stellung der Staatswürdenträger, welche von den Kabalen des Hofes abhängen, die sittliche Verdorbenheit und Bestechlichkeit der Beamten, der Bankrott der Finanzen, die immer lauter werdenden Rufe der Jungtürken nach Änderung der bestehenden religiösen und politischen Verhältnisse, die Gärung in einzelnen von den Türken abhängigen Staaten, dies alles deutet auf einen, wenn auch nicht baldigen Zusammenbruch hin. Die Staatsgebilde des Islam gehen unrettbar ihrer Auflösung entgegen! Solange diesen theokratischen Raubstaaten die Mittel zur Verfügung standen, an andern Völkern ihren Fanatismus und ihre Herrschergelüste zu befriedigen, so lange bestand die Theokratie in Kraft. Sobald ihnen aber die Objekte anfingen zu fehlen, an denen Raub auszuüben war, mußten die Staaten zur Scheinexistenz herabsinken und in sich verfallen. In dieses Stadium sind die islamischen Staaten im 19. und 20. Jahrhundert eingetreten, auch der ottomanische Staat, der nur der gegenseitigen Eifersucht der europäischen Mächte seine Existenz bis jetzt verdankt.

Und wie die islamischen Staatsgefüge auseinander zu bersten drohen, so auch mit ihnen die Religion. Aber es sind auch noch besondere Kräfte am Werk, diese Religion langsam zu untergraben. Schon manche Sekte, wie die Morgiten, Motaziliten und Wahabiten, sind im Schoß des Islam entstanden und haben die engen dogmatischen Fesseln zu sprengen versucht. Besonders ist es eine heute weit verbreitete Strömung, der sogenannte Sufismus, welcher die Religion mehr zu einer Sache des Gemüts und Gefühls, als des Denkens und äußeren Handelns macht und dadurch das alte Gebäude der Dogmatik untergräbt. Außerdem ist es der allseitig den Orient durchdringende Einfluß der christlichen Europäer und ihrer Civilisation, der dem Moslim Zweifel an seinem eigenen Glauben aufdrängen muß. Der europäische Einfluß erzeugt in denkenden Kreisen zunächst den Indifferentismus, welcher gegenwärtig schon in der höheren türkischen Gesellschaft und am meisten in Ägypten herrscht, und sodann die Sehnsucht nach etwas Besserem. Der alte Geist weicht doch hie und da vom Islam, wenn auch die äußere Hülle vorläufig noch unverändert bleibt. Man liest den Koran nicht mehr mit der Inbrunst früherer Jahrhunderte, sondern aus Gewohnheit, Aberglauben oder Heuchelei. Die Todsünde, ihn an einen

Ungläubigen zu verkaufen, wird jetzt gegen bares Geld ohne Zaudern begangen. Schon giebt es zahlreiche Mohammedaner, welche die vom Koran gebilligte Vielweiberei verwerfen und in derselben mit Recht eine Hauptursache des Verfalles ihrer Nation erkennen. Daß sich der Islam dennoch in Afrikas Sandwüsten ausbreitet, liegt an der rohen Gewalt, an der überlegenen Kultur, die die schwarzen Naturkinder bewundern, und an den leichten Bedingungen des Übertritts. Daß sich dagegen der Islam in den altchristlichen Ländern des Orients so lange gehalten hat und wohl auch dort noch Fortschritte macht, liegt an der gänzlichen Stumpfheit und Zerrissenheit der orientalischen Christen. Dort ist das Salz Jesu wirklich „dumm" geworden. Angesichts dieser christlich-orientalischen Kirche finden wir Menschen vielleicht auch den Schlüssel für das weltgeschichtliche Rätsel, warum Gott aus der Vermischung von Judenchristentum und Heidentum den Mohammedanismus hat entstehen lassen: nicht damit der letztere die Welt beherrsche, sondern damit er ein Strafgericht vollstrecke an der damals verfaulten christlichen Kirche, vielleicht auch, daß er uns jetzigen Christen ein stets lebendiger Ansporn bleibe, die Religion des Geistes und der Wahrheit immer tiefer zu erfassen und dann jene Länder ohne Gewalt wieder zurückzuerobern, wo die Wiege unseres Christentums gestanden. Ja, das Christentum wird einst über den Islam herrschen, indem es ihn innerlich überwindet. *In der Persönlichkeit Jesu und in seiner erlösenden Wirkung auf die Menschen liegt der Beweis von der ewigen Wahrheit und Superiorität des Christentums über den Islam.* Es gab und es giebt nur *einen* Heiland und sündlosen Gottessohn, *Jesus Christus.* *Vor ihm ist auch Mohammed ein armer Sünder! Das Kreuz ist das Siegeszeichen der Welt, nicht der Halbmond,* und es muß einmal an der Weltenuhr die Stunde schlagen, da sich vor ihm, dem Jesus von Nazareth, alle andern Propheten neigen und bekennen müssen, daß in keinem andern Heil sei, daß auch kein anderer Name den Menschen gegeben ist, darinnen sie sollen selig werden, als der Name *Jesu Christi!*

---

5. Die kirchlich-theologische Litteratur des Mittelalters.

Von Lic. **Weber**.

Wenn man vom Mittelalter redet, so muß man mit Karl dem Großen anfangen. Er ist eine Wende der Zeiten, der Abschluß einer alten, der Anbruch einer neuen Zeit. *Ehrenfeuchter* sagt von ihm in seiner Entwicklungsgeschichte der Menschheit (Heidelberg, K. Winter, S. 160 ff.): „Seine weltgeschichtliche Bedeutung ist die Verbindung zwischen der römischen Welt und der germanischen Kraft, die er bewirkte. Wie die alten mythologischen Sagen von Helden und Königen erzählen,

welche die überschwellenden Wogen der großen Flut beruhigt und eingedämmt hätten, so ist Karl der Große ein solcher Beruhiger von Völkerstürmen und ein Ordner nach chaotischer Zertrümmerung. Die Bedeutung Karls des Großen liegt darin, daß er als Erbe der ganzen alten Cäsarenherrschaft, als neuer Augustus dasteht, aber auf den beiden neuen Grundlagen des germanischen Geistes und der christlichen Kirche. . .

Karls des Großen welthistorische Aufgabe ist also, wie schon angedeutet, die des Organisierens. Die aus ihren Fugen gerissene Welteinheit sollte durch ihn hergestellt werden. Daher seine Eroberungen, seine kirchlichen Einrichtungen, seine Pflege der Gerechtigkeit, der Schule, des Landbaues. Alle Bedingungen eines harmonischen Staatslebens, alle religiösen, politischen, kulturhistorischen und nationalökonomischen Grundlagen der neuen Weltentwicklung sind von ihm ins Auge gefaßt und ihre Darstellung versucht worden. Zur Abmarkung seines Reiches dienten seine Kriegszüge; sie versuchten den großen Verschmelzungsprozeß der Völker in seinem Reiche zu stande zu bringen; die Bedingung dieses Eingehens in diese Staateneinheit war: Unterwerfung unter die germanische Kaiserhoheit und unter das Gesetz der christlichen Kirche. Aus dieser engen Verbindung der kirchlichen und politischen Gestaltung entspringt, durch den ganzen Geist des Zeitalters unterstützt, die gewaltsame Bekehrung der feindlichen Staaten, daher die langwierigen und grausamen Sachsenkriege. Gleiche Thaten der ordnenden Macht sind bekanntlich die Errichtung von Bischofssitzen, die Anordnung gerichtlicher Visitationen, die Organisation des Unterrichts und der Landwirtschaft. Karl der Große steht darum als diejenige Persönlichkeit da, in welcher die Ideen des Mittelalters sich zu einer historischen Gestalt verknüpfen; in ihm ist das Princip der Fortbewegung selbst für die spätere Zeit ausgesprochen. . . .

Indem Karl der Große römische Bildung mit germanischer Kraft, christliche Kirche mit kaiserlicher Macht verbindet, stellt er das eigentliche geschichtliche Thema des Mittelalters auf. Die zwei großen Bildungen, die sich aus der Völkerwanderung, wie sie in Karl dem Großen zur Ruhe kam, hervorgerungen haben, sind Kaisertum und Papsttum." Aber beide Mächte gehen auf einen gemeinsamen Grundgedanken, auf einen einheitlichen Ausgangspunkt zurück: die Einheit der christlichen Menschheit. Der Gedanke von der absoluten Einheit des Menschengeschlechts, den das Christentum in sich trägt und nach allen Weltgegenden verkündet, war in die Seelen eingedrungen. Auch die Ineinanderwirrung so verschiedener Stämme hatte unwillkürlich dazu beigetragen. Es giebt nur ein Reich, eine Herrschaft über die ganze Welt, dies war zum Axiom geworden, und die Menschen müssen in eine Einheit verbunden werden, dieser Satz machte sich mit einem Nachdruck geltend, wie in der ganzen Vergangenheit noch nie. Die Vorstellung von der Universalmonarchie bekam eine Bestimmtheit, welche sie im ganzen Altertum nicht gehabt hatte und die selbst in den Zeiten des orbis romanus (römischen Weltkreises) nicht möglich war: Ein Gott im Himmel und ein Herrscher auf Erden. Aber aus der Einheit wurde doch unversehens eine Zweiheit, gemäß der doppelten Natur des Menschen. Geist und Leib sind beim Menschen unterschieden. So mußte die Statthalterschaft des Himmelskönigs auf

Erden eine doppelte sein, je nachdem sie sich auf das Sichtbare oder auf das Unsichtbare des Menschenwesens bezog. Die eine Herrschaft teilte sich in die Attribute des Geistlichen und des Weltlichen. Beides durfte nach christlicher Erkenntnis nicht vermengt werden: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist.“ Und so kam man auf den Gedanken, daß für jedes Gebiet der Thätigkeit ein eigenes Haupt, ein eigener Führer oder wenigstens auch nur ein eigener Vertreter notwendig sei. Kaiser und Papst galten beide als Vertreter Gottes. Aber das Tragische war nun eben, daß doch bei jedem dieser beiden Attribute, die zum Auseinanderhalten bestimmt waren, eine Vermengung statt einer Vermittlung eintrat, die zu unabsehbarem Streite führte. Der veräußerlichten Kirche fiel dabei bei weitem die Hauptschuld zu. Das Papsttum war keineswegs gewillt, sich auf das Attribut des Geistlichen zu beschränken. Herrschaft wollte es, weltliche Herrschaft, und das Kaisertum sollte sein Diener sein. Hören wir aus zwei Bullen Bonifacius VIII., wie er offen die Ansprüche des Papsttums auf die Weltherrschaft proklamiert:

Aus der Bulle „Clericis laicos“.

Der Bischof Bonifacius, ein Knecht der Knechte Gottes zum ewigen Gedächtnis:

Daß die Laien der Geistlichkeit feindlich gesinnt sind, ist von alters her weltbekannt. Auch die Erfahrungen der gegenwärtigen Zeit beweisen es deutlich; denn ohne sich an ihren Grenzen genügen zu lassen, streben sie nach Verbotenem. Und ohne zu überlegen, wie sehr ihnen jede Gewalt über die Geistlichen und alle zur Kirche gehörigen Personen untersagt ist, legen sie den Prälaten, Kirchen, Ordens- und Weltgeistlichen schwere Lasten auf, besteuern sie, legen ihnen Sammlungen auf . . . und streben auf mancherlei Weise dahin, sie in Knechtschaft zu bringen und ihrer Botmäßigkeit zu unterwerfen . . . Da wir nun gewillt sind, solchen unbilligen Handlungen entgegen zu treten, so bestimmen wir nach dem Rat unserer Brüder mit apostolischer Autorität: daß alle Prälaten, Ordens- und Weltgeistliche jeder Art, die ohne Genehmigung des heiligen Stuhles Sammlungen oder Steuern, den Zehnten . . . oder irgend einen Betrag . . . an Laien gezahlt oder versprochen haben; ferner alle Kaiser, Könige, Fürsten . . . und alle andern, welches Ranges, welcher Lage oder welches Standes sie sein mögen, die solches aufgelegt, eingetrieben und empfangen oder an heiliger Stelle niedergelegtes Eigentum von Kirchen und Geistlichen mit Beschlag belegt, zurückbehalten oder sich dessen zu bemächtigen sich herausgenommen haben . . . Desgleichen alle, die hierzu wissentlich Hülfe, Rat oder Begünstigung öffentlich oder geheim gewährt haben, ohne weiteres dem Bann verfallen sind; wir belegen auch die Körperschaften, welche hierin schuldig sind, mit dem kirchlichen Interdikt. . . .

Von den genannten Strafen des Bannes und Interdikts darf, außer auf dem Totenbett, niemand ohne besonderen Auftrag und Erlaubnis des päpstlichen Stuhles absolviert werden, da es unsere Absicht ist, einen so schrecklichen Mißbrauch der weltlichen Gewalt keineswegs mit Stillschweigen zu übergehen. . . .

Überhaupt soll es keinem Menschen erlaubt sein, dies Blatt mit unserm Statut, Verbot und Befehl zu verletzen oder mit frevelhaftem Wagnis sich dagegen zu vergehen. Sollte aber jemand dies zu versuchen sich herausnehmen, so möge er wissen, daß er sich den Unwillen des allmächtigen Gottes und seiner heiligen Apostel Petrus und Paulus zuziehen würde. —

Aus der Bulle „Unam sanctam".

Der Glaube drängt uns, an eine heilige und apostolische Kirche zu glauben und daran festzuhalten .... außer ihr giebt es kein Heil und keine Vergebung der Sünden .... Diese eine und einzige Kirche hat einen Körper und ein Haupt, nicht zwei Häupter, wie ein Ungeheuer, nämlich Christus und Christi Stellvertreter Petrus, und des Petrus Nachfolger, wie der Herr selbst zu Petrus sagt: Weide meine Schafe, meine, sagt er, und zwar allgemein, nicht besonders diese oder jene, woraus zu ersehen ist, daß er sie ihm alle anvertraut hat. Wenn also die Griechen oder andere behaupten, sie seien nicht dem Petrus und seinen Nachfolgern anvertraut, so müssen sie auch bekennen, daß sie nicht zu den Schafen Christi gehören. ...

Daß aber in dessen und der Kirche Gewalt beide Schwerter seien, das geistliche und das weltliche, lehren uns die Aussprüche der Evangelien. Denn als die Apostel sagten: „Siehe, hier sind zwei Schwerter," nämlich in der Kirche, da ja die Apostel sprachen, antwortete der Herr nicht, daß es zu viel, sondern daß es genug sei. ... Also sind beide Schwerter in der Gewalt der Kirche, das geistliche und das weltliche. Aber dieses ist für die Kirche, jenes von der Kirche zu führen; jenes von der Hand des Priesters, dieses von der Könige und Krieger Hand, aber nach dem Wink und der Erlaubnis des Priesters. Denn das eine Schwert muß unter dem andern, das weltliche Ansehen der geistlichen Macht unterworfen sein. ... Daß aber die geistliche Gewalt jegliche irdische an Würde und Adel übertrifft, müssen wir desto offenbarer bekennen, je mehr das Geistliche das Irdische übertrifft, was ja auch aus der Entrichtung des Zehnten, aus der Segnung, Heiligsprechung, aus dem Empfangen der Macht selbst und der Leitung der Dinge klar zu ersehen ist. Denn, wie die Wahrheit bezeugt, hat die geistliche Gewalt die irdische einzusetzen und sie zu richten, wenn sie nicht gut gewesen ist. ... Wenn also die irdische Gewalt auf Abwege gerät, so wird sie von der geistlichen gerichtet; wenn die niedere geistliche, von ihrem Oberen; wenn aber die oberste, so kann sie nur von Gott, nicht von einem Menschen gerichtet werden, wie der Apostel bezeugt: der geistliche Mensch richtet alles, er selbst aber wird von niemand gerichtet. Diese Gewalt ist aber, wenn sie auch einem Menschen verliehen ist und von einem Menschen ausgeübt wird, nicht menschlicher, sondern göttlicher Art, da sie durch den Mund Gottes dem Petrus verliehen und ihm und seinen Nachfolgern bestätigt ist, wie der Herr zu Petrus sagt: Was du binden wirst ꝛc. Wer also dieser von Gott geordneten Gewalt widerstrebt, der widerstrebt Gottes Anordnung. .... Daher erklären, sagen, bestimmen und ver-

kündigen wir, daß dem römischen Papste unterthan zu sein für jedes menschliche Geschöpf zum Heil durchaus notwendig ist. —

Gegen diese Anmaßungen des Papsttums haben die Besten und Edelsten des Mittelalters gekämpft. Ich will nur zwei nennen: Dante und Walther von der Vogelweide. Auf dem Hoftage in Frankfurt a. M. am 18. März 1212 trat Walther von der Vogelweide dem durch Innocenz III. in den Bann gethanen Otto IV. mit einem begeisterten Glückauf entgegen. Drei Kaisersprüche und drei Papstsprüche fallen in diese und die folgende Zeit: in den ersteren tritt der Dichter für die ungeschmälerte Macht des Kaisers mit zündenden Worten ein; in den Papstsprüchen gießt er die Schale der Bitterkeit über den Papst, die päpstliche Politik und wohl auch die Einrichtung des Papsttums aus. So wenn er den Opferstock dramatisch fragt, ob ihn der Papst hergesandt, um das Geld statt für den Kreuzzug für den eigenen Sack zu sammeln; wenn er ausmalt, wie die „Walchen" (Welschen) christlich lachen und Hühner essen bei gutem Wein, während die Deutschen fasten sollen; wenn er den Papst einen Verführer und „jungen Judas" nennt, wenn er ihn der Zauberei und des Teufelsdienstes bezichtigt.

Nachdem wir so den Gegensatz von Papsttum und Kaisertum, diesen religiös-politischen Hintergrund aller Bewegungen und Kämpfe des Mittelalters, in großen Zügen anschaulich gemacht, wollen wir, ehe wir zu unserm speciellen Thema übergehen, noch Geist und Art des Mittelalters im allgemeinen charakterisieren. Wie jedes Volk seine Seele hat, so hat auch jeder große Zeitabschnitt seinen besonderen Charakter, seine eigene Geistesart. Man könnte nun die Art des Mittelalters am besten mit der Art eines Jünglings vergleichen, der im Übergang vom Jünglings- zum Mannesalter begriffen ist. Ein solcher trägt seine Befriedigung nicht in sich, es treibt ihn rastlos vorwärts, sein Herz ist von einer gesunden Sehnsucht geschwellt. Darum ist jener unruhige Drang in ihm, jenes Greifen nach kühnen Idealen, deren Erfüllung seinem jugendlichen Mute leicht erreichbar scheint. Auch die gewöhnlichste Wirklichkeit ist ihm von einem idealen Schimmer umgeben, und überall sieht er Rätsel des Lebens. Die Phantasie ist lebendig, der Sinn der Empfänglichkeit und Begeisterung in der vollen Glut der lebendigen Seele ist vorhanden, Lied und Liebe sind neben Andacht und Frömmigkeit beherrschende Mächte des Lebens. Das kann man auch vom Mittelalter sagen. Hier ist eine schöne, edle Glut für ideale Güter und ein lebendiger Schwung des Geistes über die Niederungen der Alltagswelt. Die Künste, welche mit dem Kultus in Wechselwirkung treten, die Dichtkunst, die Baukunst, die Malerei — sie blühen. Der Thatendurst führt auf Abenteuer, auf Kampf mit Drachen und wilden Tieren. Indessen diese Ritterspiele genügen dem einmal in Flammen geratenen Sinne nicht, und nun faßt in den Kreuzzügen ein Unternehmen die Menschen zusammen in dem Kampfe um ein ideales Gut. So ist diese Zeit die Zeit des Rittertums und der Romantik. Und sie ist zugleich die Zeit des Minnedienstes. Die hohe Verehrung des Weiblichen, der Frauendienst charakterisiert das Mittelalter und erhält seine weltliche Zuspitzung in dem, was mit einem aus-

ländischen Wort als Galanterie bezeichnet wird. Aber neben den Lichtseiten des Mittelalters stehen auch die Schattenseiten. Die Phantasie führt zum Aberglauben. Ein gewiß unanstößiger Zeuge, der Jesuitenpater Grisar, Professor der Kirchengeschichte an der Universität Innsbruck, hat jüngst auf dem katholischen Gelehrtenkongreß in München folgendes gesagt (Köln. Volksztg. Nr. 287 von 1900):

„Seit dreißig Jahren haben meine Studien mich zur Beschäftigung auch mit den mannigfachen Irrungen historischer Natur geführt, welche sich im Laufe der Jahrhunderte in die Geschichte und das äußere Leben der Kirche eingeschlichen und zum Teil bis heute darin erhalten haben. Vielfältige, unverbürgte Traditionen, Wunderberichte und märchenhafte Erzählungen, teils anmutig und poesievoll, teils geschmackloser Art, finden sich um das Leben und die Wunder der Heiligen Gottes, um ihre Reliquien, um ehrwürdige Stätten der Christenheit, in ganzen Schichten abgelagert. Aber nicht das allein: Mangel an Kenntnis und Urteil, ja nicht selten auch menschliche Leidenschaften aller Art, sind eifrig an der Arbeit gewesen, selbst falsche Reliquien oder Heiligtümer zu schaffen und der Verehrung des gläubigen Volkes zu unterschieben. Gegen diese Auswüchse des Heiligen gilt es zu kämpfen: der Wahrheit zuliebe, im Interesse der Ehre der Kirche und zum Heile des katholischen Glaubens selbst. Denn nicht nur, daß solche Dinge den Spott des Gegners herausfordern, es kann dadurch sogar der Glaube von weniger erleuchteten Kindern der Kirche zu Schaden kommen. Wiederholt sind mir gebildete Laien begegnet, denen diese thörichten Traditionen heftige Versuchungen gegen den Glauben erweckt haben. Das zeugte freilich nicht von klarer Erkenntnis der Sachlage, da diese Dinge, wie betont, nicht Gegenstand kirchlicher Glaubenslehre sind.

Die Hauptanklage, welche man gegen den Hyperkonservatismus auf diesem Gebiete erheben muß, ist die, daß er das historische Werden und Anwachsen der hundertfachen, in der Vorzeit aufgekommenen und meist bona fide verbreiteten Irrtümer nicht beachtet.

Die Zeit der Irrungen begann bereits mit den biblischen Apokryphen. Die Sehnsucht, mehr über das Leben und Leiden des Erlösers zu erfahren, als das Wort Gottes in der Heiligen Schrift uns erzählt, schuf die apokryphischen Schriften, deren Inhalt als Wahrheit geglaubt wurde. Wie hier das Leben Jesu, so wurde nach dem Triumph des Christentums unter Konstantin die Leidensgeschichte der Märtyrer bearbeitet. Die Märtyrerakten wurden erweitert; neue Dinge wurden hinzugefügt ohne jegliche historische Gewissenhaftigkeit. So entstanden die Legenden der Märtyrer, mehr poetische als historische Darstellungen, die darum vor der Kritik ebensowenig standhalten können, wie die biblischen Apokryphen.

Es folgte die Zeit der Legendenbildung des Mittelalters. Soll man in dieser Beziehung die Richtung des Mittelalters kennzeichnen, so muß es dahin sein, daß der Zug zum Außerordentlichen und die Freude am übernatürlichen Eingreifen Gottes alles beherrschte. Ohne kritische Untersuchung nahm sein kindlicher, glaubensfroher Sinn nur zu

gern seine Zuflucht zum Wunder. „Je mehr Wunder, desto besser" könnte man in Anwendung des Wortes: „Quanto plus bibo, tanto plus sitio" vom Mittelalter sagen. Dasselbe stand zudem, was geordneten historischen Wissenstrieb anlangt, wirklich noch in den Kinderschuhen. Man zehrte hier, wie in andern Zweigen des Wissens, gar zu sehr von den Überlieferungen früherer Zeit, guten und schlechten, wie man sie überkommen hatte. So wurden also die unverbürgten Traditionen über Wunder, Reliquien und ähnliche Dinge immer größer an Zahl, immer reicher an Inhalt. Die wissenschaftliche Richtung der ganzen Epoche ging auf die ihrem Objekte nach höchsten Geisteswissenschaften, welche zu Religion und Kirche in naher Beziehung stehen. Die Zeit brachte große, überaus scharfsinnige Theologen, Philosophen, Kanonisten hervor; aber gerade bei ihnen tritt der allgemeine Mangel an geschichtlichem Sinn, an Thatsachenkritik, in merkwürdiger Weise zu Tage. Es kommt ihnen nicht bei, an dem Erbgut der Überlieferungen oder auch an neu auftretenden wunderbaren Erzählungen zu rütteln; sie sind vielmehr in der Regel bemüht, selbst den ungereimtesten Dingen, ohne nach ihrer faktischen Unterlage zu fragen, einen Platz im System zu verschaffen. Ein Beispiel für viele: Als eine Person einmal eine Vision hatte, ein Papst sei zur Hölle verdammt gewesen, aber durch das inständige Gebet einer Lebenden aus der Höllenpein wieder befreit worden, da ergehen sich die scharfsinnigsten damaligen Theologen in den subtilsten Erörterungen, wie diese Thatsache mit der kirchlichen Lehre vereinbar sei, nach der es keine Erlösung aus der Hölle giebt. Dagegen kommt kein einziger auf den Gedanken, daß diese „historische Thatsache" lediglich im Gehirn einer vielleicht hysterischen Person entstanden ist.

Die Hauptquellen für Reliquien waren naturgemäß Rom und Palästina. In Rom wurde bis zum achten Jahrhundert nichts aus den Gräbern genommen; in Palästina wurden nur Steine und ähnliche Dinge als Erinnerungen abgegeben. Aber mit dem Beginn der Kreuzzüge wurde das mit einem Schlage anders. Das Verlangen, Reliquien zu besitzen, wurde von da ab immer größer und fand fast keine Grenzen mehr. Die schlauen Orientalen, insbesondere die Griechen, bei denen sich in Konstantinopel große Mengen von echten wie unechten Reliquien gesammelt hatten, wußten dies Verlangen des Abendlandes auszunutzen, und es erschloß sich für sie in dem Handel mit Reliquien eine reiche Goldquelle, die leider auch lange fließen sollte. Gewiß, es sind damals echte und ehrwürdige Heiligtümer zu uns gekommen; aber im ganzen muß diese Zeit als eine für den kirchlichen Kultus verhängnisvolle bezeichnet werden. Die dieser Periode entstammenden Reliquien, und wenn sie auch die größte Verehrung beim Volke genössen, sind daher mit großer Vorsicht aufzunehmen und, soweit möglich, zu untersuchen. Dies ist vor allem die Zeit, in welcher zugleich die bizarrsten Dinge als verehrungswürdig in Geltung gebracht worden sind. Damals kam auf und ist noch lange nachher in einer Dorfkirche bei Genua gezeigt worden der Schwanz des Esels, auf dem der Heiland seinen Einzug in Jerusalem gehalten. Anderswo bewahrte man den Strick, an dem Judas sich erhängt, die Silberlinge, um die er Jesum verraten, den Sattel eines der heiligen drei Könige, den

(Marmor)tisch, auf dem Abraham seinen Sohn zu opfern entschlossen war. Da giebt es noch heute Kreuze, die gleich nach dem Tode Christi gemacht sein sollen, während sie ihrer Bauart nach mit Bestimmtheit als Werke des 13. und 14. Jahrhunderts anzusprechen sind. Mit Schamröte habe ich öfter anhören müssen, wenn vor gebildeten Andersgläubigen Geistliche und Sakristane ihre traditionsmäßigen Irrtümer über heilige Dinge der ihnen anvertrauten Gotteshäuser vorbrachten. Der Apostelfürst wurde an der Stelle der vatikanischen Basilika, im Cirkus des Nero, gekreuzigt; gleichwohl verteilen noch heute die Sakristane zu San Pietro in Montorio auf dem Janiculus Sand von dem Kreuzigungsboden Petri.

Es folgte der Aufenthalt der Päpste in Avignon, der für die Kultusüberlieferungen gleichfalls unheilvoll wurde. Aus dieser Zeit namentlich stammt der infolge mangelnder kirchlicher Aufsicht einreißende Unfug, daß Nachahmungen und Darstellungen von Heiligtümern als Originale betrachtet und ausgegeben wurden. Es ist, wie wenn man heute das Kreuz, welches bei den Oberammergauer Passionsspielen gebraucht wurde, für das wahre Kreuz des Herrn erklären wollte. Solche Verwechslungen von Original und Kopie lassen sich zahlreich nachweisen. Auch die Renaissance hat dann das Ihrige dazu beigetragen, die entstandenen Irrungen durch Inschriften, namentlich in poetischer Form, zu bekräftigen. Dadurch wurden die Irrtümer gleichsam urkundlich besiegelt, so daß die Renaissance vielfach die eigentliche Schuld an ihrer Verewigung trifft.

Zugleich jedoch kam im Rinascimento der Geist der Kritik zu seiner ersten Entfaltung. Vieles, was man seither anstandslos hingenommen hatte, wurde damals beseitigt. Für die Geschichtsforschung brach in Wahrheit eine neue Ära an."

Aber nicht nur dieser auch von jedem ehrlichen und geschichtskundigen Katholiken beklagte Aberglaube brach in die Kirche ein, sondern die Kirche versinnlichte in falscher Weise durch Ceremonien, Prozessionen, Sinnbilder aller Art. Auch das ist ja dem Jünglingsalter eigen: die Liebe zum Sinnlichen und das Haften am Sinnlichen. Der Kultus des Mittelalters gipfelte einerseits im Mariendienst oder in der Verehrung der verkörperten Idee des unendlich Schönen, und andrerseits in der Anbetung der Hostie, worin, wie G. Mehring in seiner Geschichtsphilosophie (Stuttgart 1877, J. G. Cotta) sagt, „das Versinnlichungsstreben seinen Gipfel erreichte und der Realismus sich bis zur .... Anbetung des Dings verirrte" (S. 393). „Mutter und Sohn teilten sich gleichsam in die Verherrlichung des Lebens und des Todes." Aber es wurden sogar heilige Spiele eingerichtet, deren Überreste als ein Anachronismus zum Teil sogar noch in unsere Zeit hineinreichen. Die biblische Geschichte wurde damals auf dem Wege der Anschauung mimisch zur Kenntnis des Volks gebracht.

Noch eine andere Seite der Sinnlichkeit trat im Mittelalter stark hervor — auch sie dem Jünglingsalter eigen: der Hang zum Genusse und zu der Gemächlichkeit eines sinnlich geschmückten Lebens und im Zusammenhang damit mancherlei sittliche Versumpfung. Welche dunklen Schattenseiten hat doch der Minnedienst gehabt! Und wie blicken wir am Ende jener Zeit in einen Abgrund wüster Sinnlichkeit und frevel-

hafter Zerstörung aller göttlichen Ordnung, Zucht und Sitte selbst mitten im Heiligtum oder auf der Höhe des kirchlichen Regiments. Aber, um gerecht zu sein, wollen wir — und damit leiten wir zu unserm speciellen Thema über — doch auch den Jünglingsfleiß des Mittelalters anerkennen, die schönen und großartigen Anstrengungen seiner edlen Geister und die unsterblichen Erfolge ihrer gewissenhaften Arbeit. „Wir dürfen es" — sagt F. Lübker in seinen Vorträgen über Bildung und Christentum (Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses) — „nicht vergessen, wie in stiller, selbstvergessener Thätigkeit die Mönche uns die köstlichsten Schätze des Geistes bewahrt und vervielfältigt, die Urwälder aufgerissen und den Boden menschlichem Anbau zugänglich gemacht, die Seelen der Jugend mit wissenswürdigem Stoffe gefüllt und die zerknickten und gebrochenen Herzen gepflegt und erquickt, wie selbst die Scholastiker die Folianten ihres reichen Wissens und scharfen Denkens aufgetürmt haben." Und damit sind wir bei der Scholastik, der Schulwissenschaft des Mittelalters, angelangt.

Das griechische Wort σχολή, von dem durch Vermittlung des lateinischen schola das Wort Scholastik stammt, bezeichnete die Muße von Staatsgeschäften, welche dem Dienste der Kunst und Wissenschaft zufiel, etwa wie in Rom otium. Unter den späteren Griechen wurde davon die Bezeichnung abgeleitet für Rhetoren und Advokaten, zur Zeit Augustins für Männer der Schule, Gelehrte, zur Zeit Karls des Großen für Vorsteher von Klosterschulen. Nach du Cange bezeichnet scholasticus bald einen Lehrer, bald einen Schüler, bald überhaupt einen schulmäßig Gebildeten. Die Scholastiker waren Lehrer an Klosterschulen oder Universitäten, Mönche oder Kleriker. Einige haben Bistümer erlangt als Preis oder Ruhestätte. Meist ziehen sie umher wie irrende Ritter, ihre Lanzen sind Begriffe, Disputationen ihre Turniere. Den Scholastikern gegenüber stehen die Mystiker. Sie wollen nicht mit dem Verstande die Wahrheit erkennen und begründen, sondern sie wollen sich zu Gott in überschwenglichem Gefühl erheben und Gott herniederziehen in das eigene Herz. Die Scholastik hat ihr eigentliches Heimwesen auf der Universität, die Mystik im Kloster. Beide berufen sich auf Augustin, der die Keime von beiden noch in sich trägt. Die Mystik ist abgewandt der Forschung, sie sucht Gott ohne Vermittlung von Begriffen und Schlüssen, an deren Stelle die bildliche Darstellung des Sinnlich-Natürlichen als ein Bild des Geistigen tritt. Der Geist der Mystik ist es gewesen, der die Klöster gegründet, die Dome erbaut, die Kreuzzüge ausgesandt hat.

Doch kommen wir nun zu der Entwicklung im Einzelnen. Paschasius Radbertus (831. 844) muß als der erste mittelalterliche Theologe bezeichnet werden, in dem gleich die massive mittelalterliche Art des Sakramentsbegriffes in die Erscheinung tritt. Er nahm den Verwandlungsbegriff zuerst in des Wortes eigentlichem Sinne. Der Leib Christi wird im Abendmahl geschaffen, ist also reell vorhanden, doch fehlen Geschmack, Farbe, Form. Aber nur der Gläubige empfängt den Leib des Herrn und erfährt seine Wirkung. Ihm gegenüber vertrat Ratramnus eine die sichtbaren Elemente nur zu Zeichen des Leibes und Blutes Christi machende, also nur geistige und figurative Verwandlung, die eine geistige Gegenwart Christi im Abendmahl begründet. Bei Paschasius dagegen ist

die Verwandlung eine die Substanz der Elemente aufhebende, absorptive. Die äußere Erscheinung, wie Brot und Wein, bleibt nur, um Schauder zu verhüllen, sowie um das Heiligtum nicht Profanen preiszugeben und den Glauben zu üben. Diese paschasische Lehre war so entschieden im Geiste des fortschreitenden Mittelalters, daß, als in der Mitte des elften Jahrhunderts Berengar von Tours Lanfranc gegenüber sich zur Lehre des Ratramnus bekannte, unter scharfsinniger Darlegung der logischen Unmöglichkeiten, mit denen diese Verwandlungslehre ringe, und unter eingehender Erwägung der kirchlichen Autoritäten, namentlich des Augustin, er dermaßen die Lehrer und Leiter seiner Zeit gegen sich gerichtet fand, daß ihm nur übrig blieb, zweimal seine Lehre zu verleugnen.

In der Mitte zwischen dem ersten und dem zweiten Zeitraum des kirchlichen Mittelalters, die Periode der werdenden Scholastik abschließend, steht Anselm von Canterbury († 1109), ein mächtiger Geist in demütiger Gestalt als Hierarch wie als Theologe, Lanfrancs Schüler und Nachfolger in der Klosterschule wie im Erzbistum.

Bei Anselm fragen wir zunächst: Was ist die Scholastik ihrem Inhalt nach?

Nachdem die alte Kirche den Grund des Kirchenglaubens gelegt hatte, galt es nun, den als unumstößliche Autorität dastehenden, als unbedingt wahr vorausgesetzten Kirchenglauben im einzelnen auf Grund der Väterlehre näher zu bestimmen, formal durchzuarbeiten und in systematischer Einheit zusammenzufassen, aber mehr noch — vor dem denkenden Bewußtsein als notwendig oder doch als vernünftig, angemessen zu rechtfertigen. Hase nennt die Scholastik „ein Rittertum der Theologie, das Ergebnis der sich befreienden Macht des Gedankens neben der unbedingten Geltung der Kirchenlehre, zu dem von den Kirchenvätern überkommenen religiös-dogmatischen Inhalte die wissenschaftliche Form, der Übergang von der Kirche zur Schule." — „Akademisches Studium, aristotelische Dialektik, die ganze frische und doch der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit abgewandte Bewegung des Zeitalters war ihre Veranlassung." Als Probe der Scholastik wollen wir einige Gedankengänge aus Anselms großer Schrift: Cur Deus homo? mitteilen.

Warum ist Gott Mensch geworden?

Diese Frage pflegen einerseits die Ungläubigen, die christliche Einfalt als thöricht verspottend, uns vorzuhalten, andrerseits auch viele Gläubige in ihrem Herzen zu bewegen, nämlich auf welche Weise oder durch welche Notwendigkeit Gott Mensch geworden sei und durch seinen Tod, wie wir glauben und bekennen, der Welt das Leben wiedergegeben habe, da er dies doch entweder durch eine andere Person, sei es durch einen Engel oder Menschen oder auch durch seinen bloßen Willen habe bewirken können. . . .

Es war notwendig, daß, wie durch eines Menschen Ungehorsam der Tod in das Menschengeschlecht eingedrungen war, so durch eines Menschen Gehorsam das Leben wiederhergestellt würde; und wie die Sünde, welche die Ursache unserer Verdammnis war, ihren Ursprung von einem Weibe hatte, so der Urheber der wahren Gerechtigkeit und unseres Heils von

einem Weibe geboren würde; und daß der Teufel, welcher durch das Kosten vom Baum, wozu er verführt hatte, den Menschen besiegt hatte, durch das Leiden am Holz, welches er bewirkte, von einem Menschen besiegt würde.

B. Gott konnte ja einen sündlosen Menschen schaffen, durch den dieses Werk hätte geschehen können. A. Siehst du nicht ein, daß der Mensch mit Recht desjenigen Knecht genannt würde, der ihn vom ewigen Tode erkaufte. . . . So würde er, der nur Gottes Knecht und den guten Engeln gleich sein sollte, ein Knecht desjenigen sein, der nicht Gott wäre. —

B. Wenn Gott die Sünder nicht anders retten konnte als durch Verurteilung eines Gerechten, wo ist seine Allmacht? Wenn er es aber konnte und nicht wollte, wie wollen wir seine Weisheit und Gerechtigkeit verteidigen? A. Gott der Vater hat nicht, wie du es zu verstehen scheinst, jenen Menschen hart behandelt oder ihn, den Unschuldigen, für den Schuldigen dem Tode überliefert, denn er hat ihn nicht wider seinen Willen zum Tode gezwungen oder töten lassen, sondern jener selbst hat freiwillig den Tod auf sich genommen, um die Menschen zu retten. — Es ist klar, daß, wenn der Mensch nicht gesündigt hätte, Gott den Tod nicht von ihm fordern durfte. Daher zwang Gott Christum nicht zu sterben, da in ihm keine Sünde war, sondern er selbst übernahm freiwillig den Tod. . . .

Wo Christus sagt: Vater, wenn es nicht möglich ist, daß der Kelch an mir vorübergehe, so geschehe dein Wille . . . nennt er es den Willen des Vaters, nicht weil der Vater den Tod des Sohnes lieber gewollt hätte als sein Leben, sondern weil der Vater das Menschengeschlecht nicht anders gerettet wissen wollte, als wenn ein Mensch etwas so Großes vollbrächte, wie jener Tod war. . . . Auf diese Weise also wollte der Vater den Tod des Sohnes, weil er die Rettung der Welt nicht anders wollte, als wenn ein Mensch etwas so Großes vollbrächte, wie ich schon gesagt habe. Dies galt aber dem Sohne, der das Heil der Menschen wollte, ebensoviel, als, wenn er es ihm befehle, da ein anderer dieses nicht leisten konnte: daher trank er den Kelch, gehorsam bis zum Tode. —

B. Es scheint Gott unangemessen zu sein, daß er den Menschen auf diese Weise gerettet habe, auch ist nicht klar, was jener Tod zur Rettung der Menschen nütze. Denn es ist auffallend, daß Gott durch das Blut eines Unschuldigen so erfreut wird oder desselben bedarf. . . . A. Es ist also zu untersuchen, auf welche Weise Gott den Menschen die Sünden vergiebt, und damit wir dies klarer machen, wollen wir zuvor sehen, was das Sündigen sei und was das Genugthun für die Sünde. . . .

Jeder Wille der vernünftigen Kreatur muß dem Willen Gottes unterworfen sein. . . . Dies ist die einzige Ehre, welche wir Gott schuldig sind und welche Gott von uns fordert. Wer diese schuldige Ehre Gott nicht giebt, nimmt Gott das Seinige und entehrt ihn, und das heißt sündigen. Solange er aber nicht wieder erstattet, was er geraubt hat, bleibt er in Schuld. Doch es genügt nicht, nur wiederzugeben, was entzogen ist, sondern für den angethanen Schimpf muß er mehr wiedergeben, als er genommen hat. Denn so wie es nicht genügt, wenn der, welcher jemand an seiner Gesundheit verletzt, dieselbe wiederherstellt, sondern er muß für das Unrecht des zugefügten Schmerzes Ersatz leisten; so genügt

es auch nicht bei Verletzung der Ehre jemandes die Ehre wiederherzustellen, wenn man nicht für die zugefügte Ehrenkränkung etwas leistet, was dem Beleidigten gefällt. . . .

Nun wollen wir sehen, ob es Gott gezieme, aus bloßer Barmherzigkeit ohne allen Ersatz für seine Ehrenkränkung die Sünden zu vergeben. So die Sünden zu vergeben, hieße nichts anderes als nicht strafen. . . .

Es ist ausgemacht, daß Gott beschlossen hat, die gefallenen Engel durch Menschen zu ersetzen; daher müssen die Menschen in jenem himmlischen Staate, welche für die Engel aufgenommen werden, ebenso sein, wie jene gewesen wären, für welche sie dort sein sollen, d. h. wie jetzt die guten Engel sind. . . . . Es gebührt daher Gott nicht, den sündigen Menschen ohne Genugthuung zum Ersatz der verlorenen Engel anzunehmen. . . . Halte also fest, daß ohne Genugthuung weder Gott die Sünden ungestraft lassen, noch der Sünder zur Seligkeit gelangen kann. —

Auch daran wirst du nicht zweifeln, wie ich glaube, daß die Genugthuung der Sünde angemessen sein müsse. . . . Wenn du aber Gott gehorsam bist, was giebst du ihm, was du nicht schon schuldig bist, da du auf seinen Befehl alles, was du bist und hast und kannst, hingeben müßtest? Du leistest keine Genugthuung, wenn du nicht etwas Größeres geben kannst, als das, wofür du die Sünde nicht hättest thun sollen. . . . B. Wie kann nun der Mensch gerettet werden, wenn er selbst nicht leistet, was er schuldig ist und nicht gerettet werden darf, wenn er es nicht leistet?

A. Entweder durch Christus oder durch einen andern oder auf keine Weise kann der Mensch gerettet werden; wenn es daher falsch ist, daß er gar nicht oder auf andere Weise gerettet werden kann, so ist es notwendig, daß es durch Christum geschehe. . . .

Dieses (die Vollendung des Menschen) kann nicht geschehen, wenn nicht jemand da ist, der Gott für die Sünde des Menschen etwas Größeres darbringe, als alles, was außer Gott ist. Auch muß der, welcher Gott etwas geben soll, was alles außer Gott übertrifft, selbst größer sein als alles, was nicht Gott ist. Daher kann niemand diese Genugthuung leisten als Gott. Auch kann dieselbe niemand leisten als ein Mensch, weil sonst der Mensch nicht genugthäte; daher ist es notwendig, daß sie ein Gottmensch leiste. —

Die göttliche und die menschliche Natur können nicht gegenseitig vertauscht werden, so daß die göttliche zur menschlichen würde oder die menschliche zur göttlichen; noch können sie so vermischt werden, daß eine dritte aus den zweien würde, welche weder ganz göttlich noch menschlich wäre. Sagt man aber, daß diese beiden unveränderten Naturen auf irgend eine Weise so verbunden würden, daß nicht derselbe Gott und Mensch zugleich wäre, so wäre es unmöglich, daß die beiden thäten, was geschehen muß. Denn Gott wird es nicht thun, weil er es nicht schuldig ist, und der Mensch wird es nicht thun, weil er nicht kann.

Damit also dies ein Gottmensch leiste, ist es notwendig, daß derselbe vollkommener Gott und vollkommener Mensch sei, welcher diese Genugthuung leisten will. —

Wenn wir sagen, er werde sich selbst Gott zum Gehorsam darbringen, so daß er durch beständige Beobachtung der Gerechtigkeit sich seinem Willen

unterwerfe, so heißt das nicht etwas geben, was Gott nicht von ihm als Pflicht forderte. Denn jede vernünftige Kreatur schuldet Gott diesen Gehorsam. . . .

Sehen wir aber, ob es vielleicht dies sei, sein Leben hinzugeben oder sich selbst dem Tode zu Gottes Ehre zu überliefern. Denn dies wird Gott nicht als Pflicht von ihm fordern; weil nämlich keine Sünde in ihm ist, so wird er nicht sterben müssen. . . . Nichts Härteres aber oder Schwereres kann der Mensch zu Gottes Ehre dulden als den Tod. —

So muß also der, welcher für die Sünden der Menschen Genugthuung leisten will, ein solcher sein, dessen Tod in seiner Macht steht. —

Kein Mensch hat je, außer jenem, durch seinen Tod Gott gegeben, was er nicht irgend einmal mit Notwendigkeit hätte verlieren müssen, oder bezahlt, was er nicht schuldig war. Allein jener hat dem Vater freiwillig dargebracht, was er durch keine Notwendigkeit jemals hätte verlieren müssen, und hat bezahlt für die Sünder, was er für sich nicht schuldig war. —

Du wirst aber nicht meinen, daß der, welcher Gott freiwillig ein so großes Geschenk darbringt, ohne Belohnung bleiben dürfe. Wer nun jemanden belohnt, giebt ihm entweder, was jener nicht hat, oder erläßt, was er von ihm fordern könnte. Ehe aber der Sohn diese große That vollbrachte, war alles, was der Vater hatte, auch sein, und niemals war er etwas schuldig, was ihm erlassen werden könnte. Daher muß einem andern vergolten werden, da es bei ihm nicht möglich ist. . . Wem könnte er passender die Frucht und Vergeltung seines Todes zuerteilen, als jenen, zu deren Rettung er Mensch geworden ist? . . . auf daß ihnen erlassen werde, was sie für die Sünden schuldig sind, und gegeben werde, was sie wegen der Sünde entbehren.

Es ist auch offenbar, daß Gott es keineswegs selbst bedurfte, daß er that, was wir gesagt haben. Denn obgleich man sagt, daß, was jener Mensch gethan hat, Gott gethan habe wegen der Einheit der Person, so bedurfte doch Gott nicht, daß er zur Besiegung des Teufels vom Himmel herabstiege . . . sondern von dem Menschen verlangte Gott, daß er den Teufel besiege. —

Anselm hat, mit dem Glauben das Wissen suchend, zunächst an das Einzelne hingegeben, doch das Ganze fest im Auge, wie er auf der einen Seite durch seinen Beweis für das Dasein Gottes eine rationale Theologie begründete, so auf der andern Seite durch seine Genugthuungslehre von Augustins ermäßigtem Standpunkt aus das kirchliche Glaubenssystem abgeschlossen. Im Selbstbewußtsein ist ihm das Gottesbewußtsein notwendig gegeben, in der Liebe Gottes Unsterblichkeit und Seligkeit; aber diese ganze durch die Sünde verlorene Bestimmung konnte nur durch die stellvertretende Genugthuung eines sterbenden Gottmenschen wiederhergestellt werden. Denn die Menschen haben durch die Sünde der Ehre Gottes, die sich in die sittliche Weltordnung gelegt hat, entzogen, was ihr gebührt, und haben darum Gott Genugthuung zu leisten. Dies hat Christus für sie gethan, indem er das Verdienst seines Todes, dem er, der Sündlose, nicht verfallen war, der aber als der Tod des Sohnes Gottes von unendlichem Werte ist, für sein Geschlecht Gott als Genugthuung darbringt.

Anselm stand philosophisch auf dem Realismus, d. h. der Überzeugung von der objektiven Existenz der Universalia (Allgemeinheiten, allgemeine Grundbegriffe). Das Allgemeine existiert ihm als Wahrheit und Wirklichkeit. Den Begriffen korrespondieren Realitäten. Er verfocht diese Ansicht gegen den Nominalismus des Roscellinus von Compiègne, nach dem die Allgemeinheiten nur subjektive flatus vocis (Worte, Abstraktionen von den Dingen und Notbehelfe zu ihrer Zusammenfassung) sind.

Die Überspannung der Vernunft und das völlige Verlassen biblischer Grundwahrheiten tritt in Anselms Anspruch hervor, das kirchliche Dogma „mit Vernunft und Notwendigkeit nicht allein den Juden, sondern auch den Heiden nur durchs Denken beweisen zu können." Welche unendliche Abirrung von Matth. 11, 25. 26; 1. Kor. 1, 18—2, 16!

Der andere Begründer der Scholastik ist Abälard († 1142), welcher, wie Hase sagt, „glänzender in der Schule und freieren Geistes, vertrauter mit den alten Römern und unabhängiger von den Kirchenvätern, als je ein Scholastiker, in der Losung, daß nur das Eingesehene zu glauben sei, das Ziel der Scholastik ahnte." Hier trat die Konsequenz jener Überspannung der Vernunftbedeutung hervor. Es war ein innerer Widerspruch, neben dieser Bedeutung der Vernunft noch die unbedingte Geltung der Kirchenlehre behaupten zu wollen, die doch auch Abälard nicht überschreiten wollte. In seiner Schrift Sic et non (Ja und Nein) werden einander widersprechende Aussprüche von kirchlichen Autoritäten nebeneinander gestellt, und es wird gesagt, es sei nötig, die Widersprüche auf dialektischem Wege auszugleichen. Die Aufgabe der Theologie sei es, den (trinitarischen) Glauben der Vernunft einleuchtend und wahrscheinlich zu machen. Die Väter sind nicht mit der Notwendigkeit des Glaubens, sondern mit der Freiheit des Urteils zu lesen. Sichere Wahrheit bietet uns die Herrlichkeit der kanonischen Autorität des Alten und Neuen Testaments. Dieser Grundsatz blieb hinfort theoretisch in Geltung. Aber Abälard selbst ist zweimal als Ketzer verurteilt, einmal auf der Synode zu Soissons (1121), wo unter dem Vorsitz eines Legaten seine Theologie als ungläubige Darstellung der heiligen Trinität zum Feuer, er selbst zu abgelegener Klosterhaft ungehört verurteilt wurde, und dann zu Sens (1140), wo seine Schriften verurteilt und er nachher auf Bernhards von Clairvaux Bericht durch den Papst zu ewiger Klosterhaft verdammt wurde.

Das Wesen der Anklage Bernhards betraf die Scholastik selbst, wie sie konsequent sich fortbilden mußte: ihr „Mißtrauen gegen Gott" im Geltendmachen der Vernunft auch gegen die kirchliche Autorität und ihre „Entweihung der göttlichen Geheimnisse durch deren freche Zergliederung."

Denn in der That war ja das Verhältnis von Glauben und Wissen bei Abälard schon ein anderes als bei Anselm. Bei diesem war die Erkenntnis nur ein Accessit, ein Hinzugekommenes und relativ Nebensächliches für den Glauben, der seiner selbst gewiß ist, dagegen ist bei Abälard der Glaube von Haus aus ein auf Prüfung ruhender und zu wissenschaftlicher Prüfung führender Wissensglaube. Er hatte das kühne Vertrauen, in der Dialektik den Schlüssel der Wahrheit zu haben, und so ging er an den Kirchenglauben heran, dessen Autoritäten er durch seine Schrift Sic et non einigermaßen zu brechen und eben damit der freieren Auffassung

zugänglich zu machen gewußt hatte. Er hat alle Glaubenslehren im auslichtenden, verstandesmäßigen Streben mehr oder weniger angegriffen, und weniger *was* er von der Dreieinigkeit gelehrt hat als *wie* er über sie gelehrt hat, zog ihm das Verdammungsurteil von Soissons zu. Aber es war nicht im stande, ihn von seinem Wege zurückzubringen.

Wir kommen jetzt zu dem dritten Großen jener Zeit, zu *Bernhard von Clairvaux* († 1153), in dem sich so recht zeigt, wie die Reformation von Cluny das religiöse Volksleben gekräftigt und die Frömmigkeit vertieft hat. Bernhard ist eine der gewaltigsten und edelsten Persönlichkeiten des Mittelalters. Hase sagt von ihm: „Nach einem vorübergehenden Kampfe seiner Jugend Mönch durch die Wahrheit seiner eigenen Natur; durch sein entschiedenes Losreißen von der Welt scheinbar hinausgestellt und mächtig über das Weltgesetz, oder doch wunderkräftig durch des Volkes Glauben, hochbegnadigt, dem Himmel allein zugewendet; gebildet unter den Bäumen des Waldes, ohne viel Geschmack, doch mit der Beredsamkeit des Herzens, der selbst diejenigen, die seine Sprache nicht verstanden, selten widerstehen konnten; scheu vor menschlicher Wissenschaft und eifrig für den Kirchenglauben bis zu blutiger Verfolgung; begeistert für die Hierarchie, aber streng und freimütig gegen ihre Mißbräuche; ein Kirchenlehrer, dessen Schüler ringsumher auf den Bischofsstühlen des Abendlandes saßen, der allgemeine Friedensstifter unter den Fehden der Fürsten und Völker, war er kraft seines theokratischen Geistes in der Hierarchie die erste Macht des Zeitalters († 1153)." Papst Eugen III. (1145—1153) regierte nach Bernhards Ratschlägen die Kirche, und Bernhard schrieb für ihn die Betrachtung über das Papsttum. Er betrachtete dasselbe in seiner idealen Herrlichkeit als ein göttliches Richter- und Friedensamt unter den Völkern, erwog die schwere Verpflichtung eines solchen Berufs für eines Menschen Schwachheit und weissagte dem Irrtum seiner weltlichen Anmaßungen ein unheilvolles Ende. Ebenso trat er falscher Marienverehrung entgegen, indem er, als einige Domherren von Lyon das Fest der Empfängnis Mariä feierten (am 8. Dezember um 1140), den Widerspruch erhob, daß nur Heiliges gefeiert werden dürfe. Ebenso hatte Anselm von Canterbury noch Maria als in Sünden empfangen und mit der Erbsünde geboren sich gedacht (Cur Deus homo? II, 16).

Bernhard war es auch gewesen, der an die Spitze des zweiten Kreuzzugs sich gestellt hatte, als ein Bote Gottes unfehlbaren Sieg verheißend. Wenn der erste Kreuzzug den Moment bezeichnet hatte, wo die Politik des römischen Hofes zum ersten Mal die des Kaisertums und der weltlichen Gewalten überflügelt hatte, so löst beim zweiten Kreuzzug das Mönchtum gewissermaßen das Papsttum ab. Ludwig III. von Frankreich und Konrad III. von Deutschland führten jeder 70 000 Reisige über den Hellespont (1147). Durch der Griechen Verrat und die Ungunst der Verhältnisse sind sie großenteils untergegangen. Bernhard verteidigte seine Wahrhaftigkeit durch die Berufung auf die Unergründlichkeit Gottes und durch die Anklage der Kreuzfahrer, die sich durch ihre Laster des Sieges unwert gemacht hätten.

Doch kommen wir nun zu Bernhards theologischer Stellung. Er hat Augustins Theologie mit der areopagitischen Mystik kombiniert. Die rechtfertigende Gnade stellt er an die Spitze. „Die Gnade giebt mich mir als umsonst Gerechtfertigten und so von der Knechtschaft der Sünde Befreiten wieder." — „Es genügt zum Verdienst, zu wissen, daß Verdienste nicht genügen." — „Nicht sündigen ist Gottes Gerechtigkeit, des Menschen Gerechtigkeit ist Gottes Gnade" (Hohes Lied, sermo 23). — „Mein Verdienst ist die Erbarmung Gottes" (sermo 61). — „Die Gerechtigkeit besteht in Vergebung der Sünden" (sermo 22). Die umsonst rechtfertigende Gnade ist hier durchweg im biblischen Sinn als gerechtsprechende gemeint. Aber wenn uns solche Gnade widerfahren, wenn uns Gott in dem Menschen Jesus so beseligend nahegetreten ist, so müssen wir ja zur Gegenliebe entflammt werden. Und wir kommen dann weiter zur seligen Vereinigung mit Gott in der ekstatischen Schauung Gottes. Aber dies Ziel erreicht nur der, welchem es Ernst ist mit der Nachahmung Christi in einem frommen Leben. So ist das Recht des thätigen Lebens neben der Beschauung, der emsigen Betrachtung der Wunden Christi gewahrt. Und Bernhards Gottesliebe ist allerdings mächtig gewesen in Thaten und Entsagungen, wie dichterisch im Ausdruck und aller seiner Gotteserkenntnis lebendiger Quell. Bernhard hat die für die mittelalterliche Frömmigkeit maßgebende Form der „Nachahmung Christi" aufgestellt.

Verwandt mit Bernhard ist Richard von Sanct Victor († 1173), der die Geheimnisse des Menschenherzens in biblischen Allegorien offenbarte, indem er die Wege der Beschauung, der Kontemplation, beschrieb, auf deren Gipfel die Seele, sich selbst entrückt, selig ist im Anschauen Gottes. Aber mit Richard von Sanct Victor sind wir schon in der eigentlichen Mystik angelangt, während Hugo von Sanct Victor († 1141) eine Versöhnung von Mystik und Scholastik suchte, indem er die Scholastik, die verständige Begründung der Dogmen, als Vorbereitung der Mystik ansah, deren Ziel die selige Anschauung Gottes sei, so daß beide Geistesrichtungen einander ergänzen und gegenseitig mäßigen.

Nachdem wir die Anfänge der Scholastik eingehend vorgeführt, müssen wir uns für die weitere Entwicklung der Scholastik auf kurze Bemerkungen beschränken. Man nennt die Scholastiker des 12. Jahrhunderts wohl die Sententiarier, die des 13. aber die Summisten. Die Sententiarier arbeiten mehr die einzelnen Glaubenssätze (Sentenzen) durch, die Summisten aber bringen sie in Systeme. Am Ausgang der Anfangsperiode der Scholastik steht Petrus Lombardus, akademischer Lehrer und seit 1159 Bischof von Paris († 1164), in dessen Sentenzen doch schon die ganze Kirchenlehre als ein wissenschaftliches Ganzes zusammengefaßt und gegliedert ist — mehr abgemessen und gemeinverständlich als scharfsinnig und tief. Im 13. Jahrhundert kam der Theologie die antike Wissenschaft zu Hilfe. Man lernte den ganzen Aristoteles, seine Physik, Metaphysik und Ethik, durch die Araber kennen. Die Hierarchie versuchte mehrmals (seit 1210) die Schriften des Aristoteles zu verbieten: gegen eine herrschende Richtung des Geistes vermochte auch die Kirche nichts; vornehmlich durch die Bettelmönche wurde der Philosoph als Vorläufer Christi und Vertreter alles natürlichen Wissens anerkannt, nach

welchem die ewige Wahrheit der Kirchenlehre zu erweisen und ihr systematischer Zusammenhang zu begründen sei. Aber es lassen sich doch zwei Gruppen in Bezug auf die Stellung zu Aristoteles unterscheiden. Die einen, wie Alexander von Hales († 1254), Bonaventura († 1274), Heinrich von Gent († 1293), vertraten den Primat des Willens und suchten die Theologie möglichst von der peripatetischen Umklammerung freizuhalten. Die platonischen und augustinischen Elemente der älteren Theologie bestimmten sie. Die andere Gruppe umfaßt die Modernen jener Zeit, die unbedingten Anhänger des Aristoteles: Albert den Großen († 1280) und Thomas von Aquino († 1274). Albert der Große, ein Deutscher (von Bolstädt), sammelte alles Wissen seiner Zeit, von den Arabern die Kenntnis der Natur und ihrer Geheimnisse, war durch die Geschichte vom Wintergarten und vom redenden Kopfe als Zauberer ein Mann des Volks und hieß im Verhältnis zu seinem größeren Schüler, dem Heiligen, der Große. Thomas von Aquino, der in Köln, Paris und Rom lehrte (der engelhafte Lehrer) und das Erzbistum Neapel ablehnte, bezeichnet den Höhepunkt der Scholastik. Scharf und tiefsinnig rang er nach einem heiligen Bunde zwischen Aristoteles, Plato und Augustin. Seinem Orden, dem Dominikanerorden, galt seine Summa als die höchste Entwicklung christlicher Wissenschaft, der Kirche nach kurzem Schwanken als ein Werk, daran Christus selbst sich erfreue. Leo XIII. hat ihn zum Normallehrer der Kirche gemacht. Aber Kahnis (Der Kirchenglaube historisch-genetisch dargestellt, Leipzig, Dörffling und Franke) sagt mit Recht von ihm (S. 269): „Verkennen läßt sich nicht, daß in diesem Systeme die wissenschaftliche Form und der Inhalt des Kirchenglaubens in nicht unwesentlicher Weise auseinander gehen. Wir finden in diesem Systeme einen mechanischen Supranaturalismus, einen platonischen Emanatismus, einen deterministischen Prädestinatianismus, einen starken Pelagianismus, einen durchschlagenden Doktrinalismus. Und auch im einzelnen . . . läßt die Wissenschaft, die sich dem Glauben gefangen giebt, die Resultate sehen, die sie opfern muß. Wie das Papsttum in dieser Zeit nur mechanisch die Weltmächte, die es beherrschen will, an sich knüpft, so hat in diesem System auch der Glaube die Wissenschaft nicht von innen heraus gewonnen, sondern nur mechanisch sich dienstbar gemacht. Einen viel tieferen Blick in das Verhältnis des Wissens zum Glauben hat der im Leben wie im Tode Thomas nahestehende Bonaventura gethan, ein Repräsentant des Franziskanertums."

Das 14. und 15. Jahrhundert ist die Zeit der untergehenden Scholastik. Wie der Höhepunkt des mittelalterlichen Lebens auch die Zeit der vollendeten Scholastik war, so ergreift der Umschwung des mittelalterlichen Lebens seit dem Untergang der Hohenstaufen auch die Scholastik. Die Vereinigung des kirchlichen Inhalts und der dialektischen Form, welche das Wesen der Scholastik ausmacht, lockert sich in Duns Scotus († 1305), dem Kritiker des Thomas, um in Occam, dem Schüler des Duns, schon in Zwiespalt zu treten. Geschichtlich betrachtet ist Duns Vertreter und Fortbilder der älteren platonisch-augustinischen Theologie gegenüber dem Peripatetismus des Thomas. In ihm vereinigen sich Realismus (im mittelalterlichen Sinn) und Empirismus. Und er vertritt

den Primat des Willens. In der Religion handelt es sich ihm um praktisches, nicht spekulatives Erkennen. In Bezug auf die Sünde und ihre Vererbung dachte er im Gegensatz zu Augustin ganz rationalistisch, und die Versöhnungslehre Anselms hat er kritisch aufgelöst. Christi Passion ist wirksam zu unserer Erlösung nur, sofern Gott sie dazu bestimmt hat und also als wirksam acceptieren will zur Verleihung der Gnade, die in den Sakramenten kommt. Die Gnade wird verflüchtigt zu einem „mitwirkenden Princip," durch das die freie sittliche Handlung Gott wohlgefällig wird. Der absoluten Freiheit des göttlichen Willens tritt — merkwürdigerweise — die unbeschränkte Freiheit des menschlichen Willens entgegen. Von Duns Scotus lernten die folgenden Generationen neben dem kirchlichen Positivismus Kritik und Skepsis. Die Verquickung von philosophischem und religiösem Erkennen ist im Princip aufgehoben. Noch weiter geht Wilhelm von Occam († 1350), der ein Kompendium der Irrtümer eines Papstes aufstellte (Compendium errorum Joannis Papae), an der Seite Ludwigs des Bayern gegen die Anmaßungen des Papsttums stritt und die Kirchenlehre nur zu retten wußte, indem er die subjektive Bedingtheit aller menschlichen Erkenntnis voranstellte. Von dem Spiel kühner Fragen, welche die Kirchenlehre weit überschritten und zwar alle zu Gunsten derselben entschieden wurden, in deren Aufstellung aber ein dunkles Mißbehagen an den Schranken sich äußerte, ging es schließlich weiter zu der Rede, daß dasselbe in der Theologie wahr, in der Philosophie falsch sein könne — ein Geständnis der Verzweiflung an der Erreichung des Zieles. Die Scholastik ging unter, nachdem sie die Freiheit des Gedankens geweckt, die Aufgaben der philosophischen Untersuchung gestellt hatte. Als Gestaltung eines vorgefundenen Stoffs (der Kirchenlehre) durch eine vorgefundene Form (die aristotelische Dialektik) hat sie ihre Bestimmung erfüllt. Mehr konnte sie nicht.

Wir kommen zur Mystik. Das Streben nach lebendiger Gottesgemeinschaft zog sich je und je aus der Begriffswelt der Scholastik und den Formen der mittelalterlichen Kirche in die Innenwelt der Mystik zurück, die bald in spekulativer, bald in poetischer, bald in praktischer Gestalt sich zeigt. Und als die Scholastik in Schulgezänk ausartete, da erst recht erhoben sich ihre Wortführer, meist in deutscher Sprache und Gesinnung, für die Sache des christlichen Gemüts, um es in das innerste Heiligtum der wahren Gottesgemeinschaft zu retten. Es ist aber eine doppelte Richtung der Mystik, die freilich in den einzelnen Personen oft ineinander übergeht. Da ist zunächst ein spekulativer Tiefsinn, der auf Dionysius und die Neuplatoniker zurückreichend das Absterben der Selbstsucht, der Ichheit, und die Vollendung der Liebe als ein Untergehen in Gott beschreibt, die kirchlichen Glaubenssätze mehr oder minder bewußt als Allegorieen deutet, doch durch die Macht sittlichen und kirchlichen Geistes immer wieder zurückgelenkt wird zur Anerkennung der eigenen Geschöpflichkeit und des geschichtlichen Gottessohnes als des Mittlers zwischen Gott und den Menschen. Hierher gehören Meister Eckhart († ca. 1328), Johannes Tauler († 1361), Johannes Ruysbroek († 1381), die deutsche Theologie und Heinrich Suso († 1365). Die andere Richtung der Mystik geht auf die einfachen Bedürfnisse des Herzens

und des Volks, so David von Augsburg († 1271) und Thomas (Hamerken) von Kempen († 1471). Das gemeinsame Losungswort der Mystik ist der Weg der Nachfolge Christi, der durch die Askese zur ekstatischen Schauung führt. Die drei Stufen sind: Reinigung, Erleuchtung, Vereinigung mit Gott. Ihren Inhalt giebt Seuse (Suso) an: Ein gelassener Mensch muß entbildet (entnommen) werden der Kreatur, gebildet werden mit Christo und überbildet in der Gottheit. Meister Eckhart aus Straßburg, Dominikanerprovincial in Köln, stand, wie Hase sagt, „mit seinem Gefühl der Gottesnähe und mit seiner Liebesglut wie schwindelnd auf einer Höhe, wo der Unterschied zwischen Gott und Mensch, zwischen Christus und Christ, gut und böse schwindet." Schlichter und einfältiger ist Joh. Tauler, in dessen Seele von den in der Rheingegend versprengt und versteckt auftretenden „Gottesfreunden" ein Funke gefallen sein soll, daß er nun der Welt und der Ichheit abstarb und, an sich selbst verzweifelnd, anderen den gleichen Weg wies, ein Herzenserschütterer wurde, der mit neuen Zungen zur geistlichen Armut als der rechten Gottgleichheit reizte und diesen Armen das Himmelreich bezeugte und öffnete. Aus Taulers Schriften möge folgendes mitgeteilt werden, zunächst aus seiner „Nachfolgung des armen Lebens Christi":

Es ist zweierlei ungeordnete Freiheit; eine ist leiblich, die andere geistlich. Die leibliche kommt von zeitlichem Gut, von Ehren und Freunden, von Gewalt. Denn wer viel Gut hat, Ehre und Freunde, und gewaltig ist, der will der Beste sein und will edel und frei sein; und diese Freiheit ist nicht geordnet, denn sie entspringt nicht aus Gott. . . Wer da soll der untergeordneten Freiheit ledig sein, der muß verlassen haben Gut, Freunde, Ehre und Gewalt und muß gekommen sein in den wahren Grund der Demut; und darin entspringt rechte Freiheit und aus keinem andern Grunde, denn rechte Freiheit ist ein Vermögen aller Tugend und ein Lassen aller Untugend. . . . Die andere ungeordnete Freiheit ist geistlich . . . . und entsteht in dreierlei Weise. Zum ersten, so sich ein Mensch kehrt von einem sündlichen Leben und seinen Leib angreift mit Strenge und sich übt in einem bußfertigen Leben und die Tugend äußerlich wirkt und sich nicht ansieht innerlich und Gottes nicht wahrnimmt in sich selbst, der Mensch bleibt unbekannt mit sich selbst, denn wahre Erkenntnis entspringt von innen und nicht von außen. . . . Und mit diesen Leuten ist gar kümmerlich zu wandeln, denn weil sie also stehen in ihren äußerlichen Werken, so kommen sie nimmer zu rechter Demut; sie mögen alle äußerlich einen demütigen Wandel beweisen, aber sie sind es nicht in dem Grunde. . . . Zum andern entsteht ungeordnete Freiheit, wenn ein Mensch sich geübt hat in äußerlichen guten Werken und er dann die äußerliche Mannigfaltigkeit läßt und sich einkehrt und innen bleibt: so entspringt ein natürlich Licht in ihm und zeigt ihm die Unterscheidung natürlicher Wahrheit. Und die Unterscheidung gebiert eine große Lust, und die Lust jagt ihn, noch mehr Wahrheit zu erkennen, daß er sehr vernünftig wird; aber die Vernunft ist von Natur, und wenn er also steht in seinem natürlichen Licht und er mit Unterscheidung begreift, was er will, und ihn dünkt, er habe alle Wahrheit in sich, so fällt er mit einem Wohlgefallen auf sich selbst und ihn dünkt, daß niemand ihm gleich sei . . . .

und also fällt er mit Urteil auf die Leute, wie niemand die Wahrheit verstehe so vollkommen wie er, und fällt dann eine Hoffart in ihn, daß ihm also wohl ist mit dem Wissen, daß er aller Tugend und guter Werke nicht achtet. . . . . Zum dritten entsteht eine ungeordnete Freiheit aus Visionen, als ob ein Mensch verzückt würde und sähe etwas, das ihm verborgen war zuvor. Und davon fällt dem Menschen ein, daß ihn dünket, ihm sei gar recht; und also entspringt eine Freiheit in ihm, die oft unordentlich ist, da sie nicht entspringt aus rechter Demut; und auch der böse Geist kann den Menschen betrügen, denn er kann ihm ein falsches Bild vorspiegeln, daß ihn dünkt, ihm sei recht. . . . Und diese Menschen mögen kaum leiden, daß man sie straft. . . .

Der Mensch, der ein Freund Gottes will sein, der muß auch hassen, das sein Freund haßt. Was haßt Gott an uns? das ist die Sünde, und die müssen auch wir hassen, wollen wir Gottes Freunde sein. . . . Der Mensch, der Gottes Freund will sein, der muß nicht wollen, das Gott nicht will, und das ist mangelhafter Zufall, und dessen muß der Mensch ledig sein, will er ein Freund sein und ein Geist mit Gott. Und wenn dann ein armer Mensch ist ledig alles mangelhaften Zufalls, darum ist er ein wahrer Freund Gottes und ein Geist mit Gott. . . .

So er spricht: „Selig sind die Armen des Geistes", so soll man das also verstehen, wo vollkommene Armut ist des Geistes, da ist auch Armut des Leibes; denn das Oberste umfängt das Niedrigste und schließt es in sich. . . . Nun ist ein Krieg unter zweierlei Leuten. Die einen behalten ihre Notdurft nach dem Leib und überlassen sich Gott von innen und bekümmern sich nicht viel mit äußerlichen Werken. . . . Und es geschieht wohl, daß diese Menschen kommen zu großer innerlicher Betrachtung und Erfahrung göttlicher Gnade. . . . Ist nun, daß diese Menschen sich ganz Gott überlassen und ihm leisten, wozu er sie ermahnt, so geschieht es wohl, daß sie alle Dinge lassen äußerlich und innerlich und ihm nachfolgen in einem armen Leben und kommen auf den allerhöchsten Grad der Vollkommenheit. . . . Die andern Menschen geben alle äußeren Dinge weg um Gottes willen. . . . Aber sie bleiben auf der äußeren Weise der Armut und nehmen ihres Herzens nicht viel wahr und haben nicht viel Fleiß zu einer innerlichen Betrachtung des Leidens unseres Herrn, und doch haben sie viele äußerliche gute Werke. Und das sind gute, heilige Leute, aber sie sind grob und unerleuchtet und wissen nichts von der Heimlichkeit Gottes noch von seinem Wirken. Und er wirkt in dem Grund der Seelen, aber sie sind zu äußerlich, und Gott wirkt von innen. Und diese Menschen kommen nicht auf den rechten Grad der Vollkommenheit, der einem rechten armen Menschen zugehört. Und diese zweierlei Leute kriegen miteinander, und eins urteilt das andere, und jegliches dünkt, wie dem andern Unrecht sei; und es ist auch also, denn sie haben beide nicht das Nächste und das Vollkommenste. — —

Auch wird des Menschen Geist ein Geist mit Gott, das ist, daß er Christo nachgeht, wie er uns vorgegangen ist. Denn Christus ist eins mit Gott, und darum ist es nötig, daß wer ein Geist mit Gott sein will, zuvor mit Christo vereinigt werde. . . . Und dann ist der Mensch eins mit Christo, wenn er ein Wirken hat mit ihm. Nun möchte man

sprechen: Christus ist Gott und Mensch, wie mag dann ein bloßer Mensch ein Wirken mit ihm haben? Es ist zweierlei Werk, die an Christo waren. Das eine Werk gehört zu seiner Gottheit, als auf dem Meer gehen und Zeichen thun und vierzig Tage fasten; und solcher Werke sollen wir uns nicht annehmen zu wirken, denn sie sind Gottes. Die andern Werke gehören seiner Menschheit zu, als arm sein, elend sein und verschmähet sein, Hunger und Durst haben und Pein leiden, und alle Tugenden, die an Christo waren, als demütig sein, geduldig sein, sanftmütig sein, und was solcher Werke sind, die gehören uns zu und damit werden wir eins mit Christo. . . .

Etliche Menschen bemühen sich sehr um Erkenntnis der Wahrheit; und wer die rechte Wahrheit will erlangen, der senke sich mit allem Fleiß in das Leiden unseres Herrn, denn darin entspringt der rechte Bronn aller Wahrheit. . . .

Wenn der Mensch sich hat innerlich angesehen, was er ist, und abgelegt hat allen mangelhaften Zufall und damit sich hat geführt mit dem Leiden unseres Herrn durch alle Tugend, und in der Wesentlichkeit und Bloßheit, so starret er Gott an. Und mit dem Anstarren dringt er in Gott und vereinigt sich mit ihm, und Gott führt den Menschen in sich selbst, und also hat er ein ewiges Eingehen in Gott und wird also ganz umschlossen in Gott, daß er sich selbst verliert und weiß nichts anderes als um Gott. Und also ertrinkt er in dem grundlosen Meer der Gottheit und schwimmt in Gott wie ein Fisch im Meer. . . .

Wie soll es der Mensch verstehen, ob er berührt sei von Gott? An zwei Dingen. Zum ersten, wann Gott kommt in die Seele, so offenbart er sich mit einem neuen Licht, das der Mensch nie in sich erkannt; und das Licht bricht aus mit Hitze in dem Leib, daß der Mensch mit leiblichem Fühlen gewahr wird des göttlichen Lichts, und die Hitze des Lichts giebt ihm zu erkennen, daß es von Gott ist; denn das Licht von Naturen ist kalt, aber das göttliche Licht ist heiß. Zum andern, wenn sich Gott offenbart in der Seele, das ist ohne allen Zweifel, und wenn alle Menschen sprächen, es wäre nicht von Gott, das möchte doch nicht in ihn kommen; denn er hat solche Wahrheit in sich gefunden, die niemand geben kann, denn Gott allein. Aber natürlich Licht ist zweifelhaft und ist in Wahn; aber dies Licht ist ohne allen Zweifel und ohne Wahn; und die es befunden haben, die wissen wohl, daß es wahr ist, was ich spreche; aber die es nicht haben befunden, die wissen auch nicht hiervon zu sagen. —

Aus Taulers Predigten.

. . . Da der Sohn Gottes seine Augen aufhob gen Himmel, sprach er: Vater, verkläre deinen Sohn. Dies lehrt uns, daß wir aufheben sollen all unsern Sinn, Hände, Kräfte und Gemüt in die Höhe und beten in ihm, mit ihm und durch ihn. Das ist das allerhochwürdigste Gebet und Werk, das Gottes Sohn hier that, da er seinen Vater anbetete . . . Die reichen Menschen kommen zu euch und geben euch armen, verzehrten, kranken Kindern vier Heller oder sechs und heißen euch etwa viele Gebete thun oder hundert Paternoster sprechen und geben euch vielleicht sechs

Pfennig. Von diesem Kauf und sonst von andern Weisen hält Gott soviel er will. Aber ich sage dir ein Ding: Kehre dich in der Wahrheit von dir selber und von allen geschaffenen Dingen und richte dein Gemüt ganz auf in Gott über alle Kreaturen in den tiefen Abgrund; darin versenke deinen Geist in Gottes Geist in einer wahren Vereinigung mit Gott innerlich in dem Grund. Mit diesem überkommst du alle Worte und Weise und Übung. Und darin bitte für alles, dafür du schuldig bist zu bitten. Und wisse: wie klein ein Heller gegen hunderttausend Mark Gold, also ist alles auswendige Gebet gegen dieses inwendige Gebet, das ist und heißt wahre Einung mit Gott, des geschaffenen Geistes Versinken und Verschmelzen in den ungeschaffenen Geist Gottes. . . . —

. . . Zu wahrer Einfalt kommt man mit beschlossenen Sinnen, mit Ledigkeit der äußeren Dinge und Verachtung seiner selbst. Der Mensch muß in aller Mannigfaltigkeit und Wirkung nach außen werden ein Herr seiner Sinne. . . . . Man liest, daß ein heiliger Vater sollte aus seiner Zelle gehen in dem Mai; da zog er seine Kappe ganz über seine Augen. Er ward gefragt, was er damit meinte. Da sprach er: Ich hüte meine Augen vor dem Schauen der Bäume, daß ich nicht werde gehindert an dem Schauen meines Geistes. Ach, lieben Kinder, wenn ihn schon das Schauen des wüsten Waldes sollte hindern, wie schädlich sind uns dann oft die Mannigfaltigkeiten weltlicher, leichtfertiger Dinge. Das andere, was zu dieser Einfalt hilft, ist, daß man liebe Gott vor allen Dingen.

Nun sind dreierlei Dinge: zuerst schädliche Dinge, zum andern eitle, zufällige Dinge, zum dritten gute Dinge, die doch irren und hindern. Die schädlichen Dinge sind, wenn der Mensch die Kreaturen mit Lust und Wohlgefallen an sich zieht oder damit spielt. . . . Ach, Kinder, welcher Schade davon kommt, den kann niemand mit Worten aussprechen; denn ohne allen Zweifel: Gott muß da weichen und sich hinwegmachen. . . . . Ein Mensch, der Gott lieb hat und gern wollte mehr lieb haben, dem kommen oft Kreaturen vor wider all sein Herz, Seele und Gemüt, und es ist ihm ein Tod und Marter. Darin muß er leiden mit Geduld in rechter Gelassenheit. Ach Kinder, wie selig wäre der Mensch, der von seiner Jugend auf wäre geblieben in unverbildeter Lauterkeit, das wäre ein überköstlicher Schatz.

Das andere sind zufällige Dinge, davon der Mensch nicht mehr wird bekümmert in seinem Herzen, als daß die Vögel fliegen oder daß der Rhein fließt und desgleichen; hieran liegt nicht so Großes und hindert auch nicht. Dieser Einfälle mag niemand ganz ledig sein in dieser Zeit. . . .

Die dritten sind nützliche Dinge, die irren oder hindern dennoch. Man findet Leute, die haben so viele wunderliche Anfechtungen und Bekümmernisse, gleich als ob der Rhein durch sie flösse, weshalb sie nimmer Stille oder Ruhe in ihrem Herzen haben können; denn geben sie sich zu Zeiten auswendig zur Ruhe und wollten gern stille sein, so haben sie doch inwendig so viele Gedanken und Bekümmernisse, wie ein Baum, der voll Blätter im Winde steht und nicht still sein kann. So können sie sich nicht entschlagen aller der Werke, die sie vorgenommen haben in ihrem Herzen, und sind so fleißig zu vollbringen, was sie vorgenommen haben,

daß sie nimmer können zufrieden werden noch Ruhe haben in ihrem Herzen. . . . —

Des Vergleichs halber schließen wir gleich daran einen Auszug aus der Schrift: „Die deutsche Theologia".

Man soll merken und wissen in ganzer Wahrheit, daß alle Tugend und alles Gut, und auch das Gut, welches Gott selber ist, den Menschen und die Seele nimmer tugendsam, gut oder selig machen, dieweil es auswendig der Seele ist. In gleicher Weise ist es auch um die Sünde oder Bosheit. Darum, wiewohl es gut ist, daß man fraget und erfährt, und es auch erkannt wird, was gute und heilige Menschen gethan und gelitten haben, oder wie sie gelebt haben, und auch, was Gott in ihnen und durch sie gewirket habe und gewollt: so wäre es doch hundertmal besser, daß der Mensch erführe und daß erkannt würde, was und wie sein eigenes Leben wäre, und auch, was Gott in ihm wäre und wollte und wirkete, und wozu ihn Gott nützen wollte oder nicht. Darum ist es auch noch wahr, wenn man spricht: Es ward ein Ausgang nie so gut, Inbleiben wäre besser. Auch ist zu wissen, daß ewige Seligkeit an ihm allein liege und an nichts anderem. Soll der Mensch oder Seele selig sein oder werden, so will und muß das Eine allein in der Seele sein. Nun möchte man fragen: Was ist aber dieses Eine? Ich spreche: Es ist gut, oder gut geworden, und doch weder dies Gut noch das, was man nennen, kennen oder zeigen kann, sondern alles und über alles. Auch darf das nicht in die Seele kommen, denn es ist bereits darin. Es ist aber unerkannt. Wenn man spricht: man soll dazu kommen, oder es soll in die Seele kommen, das ist so viel, man soll es suchen, empfinden und schmecken. Und weil es nun eins ist, so ist auch besser Einigkeit und Einfältigkeit, denn Mannigfaltigkeit; denn Seligkeit liegt nicht an viel oder Vieligkeit, sondern an ein und Einigkeit. Auch so liegt Seligkeit, kürzlich zu sprechen, an keiner Kreatur oder Kreaturen Werk, sondern allein an Gott und an seinen Werken. Darum sollte ich allein Gottes und seines Werkes warten und alle Kreatur mit allen ihren Werken lassen und zuvörderst mich selber. Auch alle die Werke und Wunder, die Gott je gewirket hat oder immer mehr wirken mag in oder durch alle Kreaturen, oder auch Gott selber mit aller seiner Güte, sofern es außerhalb meiner ist und geschiehet, so macht es mich nicht selig, sondern soviel es in mir ist und geschiehet, erkannt und lieb gehabt, empfunden und geschmeckt wird.

Niemand gedenke, daß er zu dem wahren Licht und wahrer Erkenntnis komme, oder zu Christus Leben mit vielen Fragen, oder von Hörensagen, oder mit Lesen, oder Studieren, noch mit großen, hohen Künsten und Meisterschaften, oder mit hoher, natürlicher Vernunft. Ich spreche je mehr, alldieweil daß der Mensch von irgend etwas behalte, oder etwas in seiner Liebe, oder Meinung, oder in Begierde oder Gesuch handelt, oder vorhanden hat, das dies oder das ist, es sei der Mensch selber, oder sei was es sei: so kommt er hierzu nicht. . . .

Man spricht, der Teufel und sein Geist haben etwa einen Menschen besessen und behaftet, daß der Mensch nicht weiß, was er thut oder läßt, und er ist sein selbst nicht mächtig, sondern der böse Geist ist seiner hab-

haft und thut und läßt in dem Menschen und mit ihm, und durch und aus ihm, was er will. Es ist wahr in einem Sinn, daß alle Welt besessen und behaftet ist mit dem Teufel; das meinet man, mit Lügen, Falschheit und anderer Bosheit und Untugend, das ist alles teuflisch, wie das auch in einem andern Sinn sei: der nun besessen und ergriffen wäre von dem Geist Gottes, daß er nicht wüßte, was er thäte oder ließe, und sein selbst nicht mächtig wäre, und der Wille und der Geist Gottes wäre seiner gewaltig, und wirkte, und thäte und ließe mit ihm und aus ihm, was und wie er wollte, der wäre der Menschen einer, wovon Sankt Paulus spricht Röm. 8, 14: die von Gottes Geist gerichtet und geführet werden, die sind Gottes Kinder und sind nicht unter dem Gesetz, und zu denen Christus sprach Matth. 10, 20: ihr seid's nicht, die da reden, sondern der Geist eures Vaters redet in euch. Aber ich fürchte, hunderttausend, oder Unzählige seien mit dem Teufel besessen, da nicht einer mit Gottes Geist besessen ist; das ist davon, daß die Menschen mehr Gleichheit mit dem Teufel haben, denn mit Gott. Ichheit und Selbstheit, das gehöret alles dem Teufel zu. . . .

Wäre Gott etwas, dies oder das, so wäre er nicht alles und über alles, als er ist, und so wäre er nicht die wahre Vollkommenheit. Und darum ist Gott, und ist noch weder dies noch das, das Kreaturen als Kreaturen erkennen, nennen, denken oder sprechen mögen. Und darum, wäre Gott, insofern er gut ist, dies Gut oder jenes Gut, so wäre er nicht alles Gut und über alles Gut, und so wäre er nicht das einfache und vollkommene Gut, das' er doch ist. . . .

Spräche man zu der Liebe: Was hast du lieb? sie spräche: Ich habe Gut lieb. Warum? sie spräche: darum, daß es Gut ist, und um Gut. So ist es gut und recht und wohlgethan, daß es gemeint werde, und wäre etwas Besseres denn Gott, das müßte geliebt werden vor Gott. Und darum hat sich Gott selber nicht lieb als sich selber, sondern als Gut. Und wäre oder wüßte Gott etwas Besseres denn Gott, das hätte er lieb und nicht sich selber. Also gar ist Ichheit und Selbstheit von Gott geschieden und gehöret ihm nichts zu, sondern so viel sein not ist zu der Persönlichkeit. Siehe, dies soll sein in einem göttlichen oder in einem wahren vergotteten Menschen, denn er wäre anders nicht göttlich oder vergottet. —

Man möchte fragen: welches oder was ist ein vergotteter oder ein göttlicher Mensch? Antwort: der durchleuchtet und durchglastet ist mit dem ewigen oder göttlichen Licht und erbrannt mit ewiger oder göttlicher Liebe, der ist ein göttlicher oder vergotteter Mensch. Aber man soll wissen, daß Licht oder Erkenntnis nichts ist oder tauge ohne Liebe. Das mag man merken, ob ein Mensch gar wohl wüßte, was Tugend oder Untugend ist. Hat er Tugend nicht lieb, er wird oder ist nicht tugendsam, er folget der Untugend nach und läßt die Tugend; meinet er aber Tugend, so folget er der Tugend, und die Liebe machet, daß er der Untugend feind wird. . . . Und wer ein wahrer tugendsamer Mensch ist, der nähme nicht all diese Welt, daß er untugendsam werden sollte; ja, er stürbe lieber eines jämmerlichen Todes. Siehe, also ist's auch um Gerechtigkeit. Mancher Mensch weiß wohl, was Recht oder Unrecht ist, und wird oder

ist doch nicht gerecht, weil er Gerechtigkeit nicht lieb hat, und darum übt er Untugend, Unrecht. Aber hätte er Gerechtigkeit lieb, so möchte er kein Unrecht thun. . . . Siehe, also ist es auch um (die) Wahrheit, daß der Mensch weiß viel, was wahr, falsch oder gelogen ist: hat er Wahrheit nicht lieb, so ist er nicht wahrhaftig, hat er sie aber lieb, so geschiehet ihm, als mit der Gerechtigkeit. Siehe, also ist es auch um Gott und das Gott zugehöret, daß ein Mensch viel erkennt von Gott, und was Gottes eigen ist, und meint, er wisse und erkenne auch, was Gott ist: hat er nicht Liebe, so wird er nicht göttlich oder vergottet. Ist aber wahre Liebe damit, so muß sich der Mensch an Gott halten und lassen alles, das nicht Gott ist, oder Gott nicht zugehöret; und was des ist, dem ist er feind und gram, und ist ihm wider und ein Leiden. Und diese Liebe vereinet den Menschen mit Gott, daß er nimmermehr davon geschieden wird. Röm. 8, 35. —

Sieh, hier muß alle Ichheit, Meinheit, Selbstheit und was des ist, zumal verloren und gelassen werden; das ist Gottes eigen, ohne soviel zu der Persönlichkeit gehöret. Und was in einem wahren vergotteten Menschen geschieht, es sei in thuender oder in leidender Weise, das geschieht in diesem Licht und in dieser Liebe, und aus demselben, durch dasselbe wieder in dasselbe. . . .

Sieh, wer nun Gott liebhaben will oder soll, der hat alles lieb in einem und alles und eins in allem, als alles in einem. Und wer auch etwas lieb hat, dies oder das, anders denn in dem einen und um das eine, der hat Gott nicht lieb, denn er hat etwas lieb, das nicht Gott ist, darum hat er mehr lieb denn Gott. Wer nun mehr lieb hat denn Gott, oder etwas mit Gott, der hat Gott nicht lieb: denn Gott soll und will allein lieb gehabt sein, und es sollte in der Wahrheit nichts lieb gehabt werden, denn allein Gott. Und wo das wahre Licht in einem Menschen ist und die wahre Liebe, da wird anders nicht geliebt, denn allein Gott. . .

Wenn der Mensch schmecken wird das Vollkommene, als es möglich ist, so werden alle geschaffenen Dinge dem Menschen zu nicht, und auch der Mensch selber. Und so man erkennet in der Wahrheit, daß das Vollkommene allein alles ist und über alles, so folgt von Not danach, daß man demselben Vollkommenen allein alles Gute zuerkennen muß und keiner Kreatur. Und danach folget, daß der Mensch sich nichts annimmt, weder Lebens noch Wesens, Vermögens, Wissens, Thuns und Lassens, noch alles des, das man gut nennen mag. Und also wird der Mensch ganz arm und in sich selber zu nichte."

Joh. Ruysbroek, der ekstatische Lehrer, fand den Einheits- und Höhepunkt seiner denkend, liebend, schauend nach Gottesgemeinschaft ringenden Seele im Zustand einer ekstatischen Versenkung in Gott, in welcher ihm die Dreieinigkeit als ein himmlischer Lebensprozeß erschien, in dem Gott mit seinem Frieden in dem von ihm geweihten Menschenherzen Wohnung nehmen will. Das höhere Leben ist die ewige Geburt des Sohnes Gottes und die Ausgießung des Heiligen Geistes in uns. In diesem Abgrund der göttlichen Liebe versinkt der Mensch, nachdem er von allen Bildern und Hüllen des eigenen Daseins erlöst ist. Das ist der

selige Tod der Mystik, zuweilen an den Buddhismus erinnernd. Aber Ruysbroek warnt andererseits vor geistlichem Müßiggang und erkennt die sittliche Macht des Willens. Und ebenso hat die deutsche Theologie, die bekanntlich Luther neu herausgegeben hat, einen hohen sittlichen Ernst. Den Übergang von der ersten zur zweiten Richtung der Mystik, die auf die einfachen Bedürfnisse des Herzens und des Volkes geht, bildet der Dominikaner Heinrich Suso (Seuse, † 1365 in Ulm).

Aus Heinrich Susos Leben sei folgendes nach Diepenbrock mitgeteilt:

Wie er den Namen Jesus auf sein Herz zeichnete.

Eines Tages, da er sehr gequält ward in göttlicher Minne, ging er in seine Zelle und kam in eine minnigliche Betrachtung und sprach also: Ach, zarter Gott, könnte ich ein Minnezeichen erdenken, das ein ewig Zeichen der Liebe wäre zwischen mir und dir, zu einer Urkunde, daß ich dein und du meines Herzens einiges Lieb bist, das kein Vergessen nimmer vertilgen möchte. In diesem brünstigen Ernst warf er vorn sein Skapulier auf, nahm einen Griffel in die Hand, sah sein Herz an und sprach: Ach, gewaltiger Gott, nun gieb mir heute Kraft, zu vollbringen meine Begierde, denn du mußt heute in den Grund meines Herzens geschmelzet werden. Und er fing an und stach da mit dem Griffel in das Fleisch über dem Herzen, und stach also hin und her, bis er den Namen Jesus auf sein Herz gezeichnet hatte. Von den scharfen Stichen floß das Blut stark aus dem Fleisch und rann über den Leib. Das war ihm so wonnesam anzusehen, von der feurigen Minne, daß er des Schmerzes nicht viel achtete. Da er dies gethan, ging er also blutig aus der Zelle auf die Kanzel unter das Kruzifix, kniete nieder und sprach: Ei Herr, meiner Seele und meines Herzens einiges Lieb, nun sieh an meines Herzens große Begierde; Herr, ich kann dich nicht weiter in mich drücken, ich bitte dich, daß du es vollbringest und deinen heiligen Namen in mich also zeichnest, daß du aus meinem Herzen nimmermehr scheidest. . . . Er trug den Namen also auf seinem Herzen bis an seinen Tod. . . . So ihn danach etwas Widerwärtiges anging, da sah er das Minnezeichen an, so wurde ihm die Widerwärtigkeit desto leichter. . . .

Von dem scharfen Kreuz, das er auf seinem Rücken trug.

Vor allen andern Übungen hatte er einen begierlichen Einfall, ein Zeichen an seinem Leibe zu tragen eines empfindlichen Mitleidens des peinlichen Leidens seines gekreuzigten Herrn. Also machte er sich selbst ein hölzern Kreuz, das war in der Länge als eines Mannes Spanne und hatte seine ordentliche Breite; und darin schlug er dreißig eiserne Nägel. Dies Kreuz spannte er auf seinen bloßen Rücken zwischen die Schultern und trug das Tag und Nacht stetiglich acht Jahre dem gekreuzigten Herrn zu Lob. Danach im letzten Jahre schlug er auch sieben Nadeln darein; dieser spitzen Nadeln Verwundung trug er zu Lob dem eindringenden Herzeleid der reinen Gottesmutter. Da er dies Kreuz zuerst auf den bloßen Rücken spannte, da erschrak seine zarte Natur darob, und er stumpfte ein wenig die scharfen Nägel an einem Stein. Diese unmännliche Feigheit gereute ihn aber bald, und er machte sie alle wieder spitzig und scharf mit einer Feile und nahm das Kreuz wieder auf sich. —

Wir sehen hier eine Selbstpeinigung, die an indische Büßer erinnert, eine Probe der mittelalterlichen Askese. Suso ist der ritterliche Minnesänger der Mystik, der von Jugend auf sich um aller Kreatur Trauer kümmerte, der in allen Gestalten der Natur und des Menschenlebens die Wiederspiegelungen eines liebetrunkenen Gemütes sah und der in seiner Liebeswärme alles Verlorene zu retten, doch auch zu einem besonderen Leben abzuschließen suchte. Zu der zweiten, mehr evangelischen und praktischen Richtung der Mystik gehören David von Augsburg, der Franziskaner, und Thomas (Hamerken) von Kempen („Rosengärtlein" — „Thal der Lilien" — „Hospital der Armen" — „Leben der Seligen" — „Selbstgespräche der Seele" — „Geistliche Übungen"). Thomas Hamerken gehörte zu den Kreisen der Brüder des gemeinsamen Lebens (Chorherr auf dem Agnetenberge bei Zwoll), die mit ernster Pflege ihrer Seelen eine sittenbessernde, unterweisende, erbauende Wirksamkeit nach außen verbanden. Sie führten unbewußt „aus der römischen Kirche in die Kirche des Herzens, in den stillen Umgang mit Gott und Jesu ein" (Hase).

Die bedeutendste Schrift dieser zweiten Richtung ist das Buch von der Nachahmung Christi, um dessen Verfasser Mönchsorden und Nationen gestritten haben, eine Bibel in Sinnsprüchen fast poetischer Form, neben der Heiligen Schrift das weitverbreitetste religiöse Buch der Erde.

Nur kurz noch einiges von den Männern, die man irgendwie als Vorläufer der Reformation bezeichnen kann. Es sind nicht die Männer der großen Kirchenversammlungen zu Pisa, Kostnitz, Basel, obgleich auf diesen Konzilien der Nationalgeist, die theologische Wissenschaft und die Mystik charaktervoll vertreten waren. Die Wahrheitszeugen des Mittelalters, die als Vorläufer der Reformation bezeichnet werden können, waren: die Waldenser, die kraft des allgemeinen Priestertums in der Einfalt der apostolischen Zeit umhergingen, um aus der äußeren Kirche lebendige Christen zu werben; ein Wykliffe († 1384), der mit der Predigt des lauteren Schriftwortes sich an die einfältigen Christen wandte; ein Huß († 1415), der in böhmischer Sprache dem Volk das Wort von der Buße predigte; ein Savonarola († 1498), welcher mit der Macht seiner an den Propheten genährten Seele auf sittliche Erneuerung drang; ein Johann (Pupper) von Goch († 1475), ein Johann Wessel († 1489), ein Johann von Wesel († 1481), welche alle im Gegensatz zu den kirchlichen Satzungen das Christentum als etwas Innerliches nahmen, ein heiliges Geheimnis zwischen der Seele und Gott, ruhend auf Gottes Gnade und Gnadenwahl, welche Sündenvergebung und ewiges Leben ohne Mithülfe unserer Werke uns schenkt, wenngleich die Werke notwendig sind als Erweis des Glaubens. Aber alle diese Männer waren doch nur Vorläufer, welche das Verderben der mittelalterlichen Kirche nicht heilen konnten: der Kirche falsche Stellung zur Heiligen Schrift, ihre Verrückung der Heilserkenntnis, indem die Seligkeit von der gesetzlichen Gliedschaft der äußeren Kirche und der Erfüllung ihrer Werke abhängig gemacht wurde, endlich das unevangelische Wesen, welches in den Organismus der Kirche eingedrungen war (Priestertum und Klosterwesen, Verehrung Marias und der Heiligen, der Reliquien und der Bilder).

Wir wollen mit einem kleinen Zeitbild schließen. Wie sah es um das Jahr 1500 in der Kirche Deutschlands aus? Der Sankt-Annendienst wucherte überall. Man eilte in Haufen zur Bittfahrt nach Annaberg. Der gelehrte Abt Trittenheim, der Herbergsvater der Humanisten, schrieb eine Sequenz zu Ehren der heiligen Anna für die Annenbruderschaft in Koblenz. Er meinte: „Meistens erlangt Anna für die Gläubigen, was ihre Tochter (Maria) verneint.“ Die „Ehrerbietung der heilig Frauwen Sanct Annen“ ist bei Fürsten und Volk allgemein. Aber auch der Dienst der Mutter Gottes hatte sich zu voller Höhe erhoben. Dem Zorn des Weltenheilandes gegenüber war Maria die Zuflucht der Elenden. Das Fest ihrer unbefleckten Empfängnis war bereits gefeiert. Und eben jetzt wurden die Professoren von Köln und Mainz, gerade wie diejenigen der Sorbonne, auf die unbefleckte Empfängnis verpflichtet. Die Franziskaner waren die Hauptvorkämpfer dieser Lehre. Eine Beziehung auf die Mutter Gottes erhielt auch das Gebet durch den Rosenkranz (rosarium), der durch die Dominikaner zur stehenden Sitte ward. Auch an Zuwachs von Festen fehlte es nicht, die alle eine Beziehnng auf Maria hatten: das Fest der Opferung Mariä am 21. November, das Fest der Heimsuchung Mariä am 2. Juli, das Fest der Schmerzen Mariä am Freitag oder Sonnabend vor Palmsonntag. Der berühmte Kirchenhistoriker F. Chr. von Baur sagt (Kirchengeschichte des Mittelalters, S. 396 f.) über diese Marienverehrung: „Unter den Heiligen war es die Jungfrau Maria, die vor allen andern ausgezeichnet und als die an der Spitze dieses himmlischen Staats stehende Vorsteherin gedacht wurde. Nachdem man zuerst Bedenken getragen hatte, die Gottesgebärerin auf die gewöhnliche menschliche Weise sterben und begraben werden zu lassen, wurde die unmittelbar in den Himmel Aufgenommene in der steigenden Verehrung der christlichen Völker des Abendlandes insbesondere zu der Würde einer Himmelskönigin erhoben. . . . Petrus Damiani konnte sich nicht enthalten, in ihr die im hohen Liede geschilderte Himmelsbraut Gottes anzuschauen. In den Jahrhunderten des blühenden Mittelalters wetteiferten gleichsam Minnesänger und Scholastiker in dem Bestreben, zu ihrer Verherrlichung alles zu erschöpfen, was sowohl die dichtende Phantasie als der dialektische Verstand aufzubieten vermochte. Während jene die Begriffe des ritterlichen Frauendienstes auf die himmlische Kurie und die himmlische Frau übertrugen . . ., schienen dagegen diese an dem dogmatischen Begriff der Heiligkeit der Jungfrau den Versuch machen zu wollen, wie weit in der Vergöttlichung des Menschlichen zu gehen möglich sei, ohne den Punkt zu überschreiten, der als unverrückbare Grenzlinie zwischen dem Göttlichen und Menschlichen stehen bleiben muß.“

Wie aber sah es mit der Predigt aus? Diese kam neben der Messe naturgemäß zu kurz, denn die Messe war ja, wie Hase (Kirchengeschichte, 10. Aufl., S. 319) sagt, „nach ihrer Idee die Feier des unmittelbar gegenwärtigen, sterbenden und unsterblichen Gottmenschen, das ungeheure Opfer für die Sünde der Welt, in der Wirklichkeit oft entartet zum Werke des Aberglaubens, mit welchem der Unglaube feilhielt, für kleinliche Wünsche der Lebenden oder für eine eingebildete Erleichterung der Toten.“ An Predigern, die das Gotteswort — wenn auch in der Weise ihrer

Kirche — volkstümlich verkündigten, gab es damals nur noch verschwindend wenige, allen voran Geiler von Kaysersberg († 1510), der die Innigkeit des Ideals im Herzen die Thorheiten der Welt und der Kirche mit scharfem Witze verfolgte (Weltspiegel, das ist Predigten über Sebastian Brants Narrenschiff. Basel 1574). In seiner letzten Predigt vor Kaiser Maximilian äußerte dieser Priester: „Weil Papst, Kaiser, Könige und Bischöfe nicht reformieren unsere geistlose Vernunft und gottloses Leben, so wird Gott einen senden, der es thun muß, und die gefallene Religion wieder aufrichten. Ich möchte den Tag erleben und sein Jünger sein. Ich bin zu alt, eurer viele werden's erleben." Die meisten Predigten waren voll scholastischer Gelehrsamkeit oder phantastischer Tändelei und waren wesentlich durch das fahrende Mönchtum und seine Legenden verdorben. Sie waren vielfach auch mit skurrilen Possen gewürzt. Besondere Berechtigung und Veranlassung zu dieser gemein komischen Manier gab der Ostermorgen, wo nach weitverbreiteter Sitte zur Erregung des Ostergelächters auch die derbsten Späße auf der Kanzel zulässig erschienen. Auch der Dominikaner Herolt, von dessen Predigten, wie Janssen rühmt, bis zum Jahre 1500 41 Auflagen nachweisbar sind, predigte doch zuweilen recht seltsam.

Es war, so lehrt er, ein Mönch, welcher nachts das Kloster verließ, um auf verbotenen Wegen zu gehen. Er fällt ins Wasser und ertrinkt. Die Teufel nehmen seine Seele. Aber sie haben einen Umstand nicht beachtet. Dieser Mönch hat, ehe er das Kloster verließ, noch vor dem Marienbilde ein Ave gebetet. Dies war sein Glück. Die Engel, die mit den Teufeln um diese Seele streiten, wissen dies nicht. Die Teufel rufen: Diese Seele gehört uns! Da erscheint Maria. Sie tritt den guten Engeln entschieden bei. Sie kann ja erklären, der Mönch habe ihr vorher noch die Ehre erwiesen. Der Streit kommt vor Gott. Er entscheidet für Maria. So nach Fritschel (vgl. R. Rocholl: Geschichte der evangelischen Kirche in Deutschland, S. 17). Aus diesen Zuständen, Lehren und Satzungen sind wir durch die Reformation erlöst. Und auch dem römisch-katholisch gebliebenen Volksteil ist die Reformation indirekt zum Segen geworden.

---

6. Die alte deutsche Litteratur.

Von **Adolf Stein** (Frankfurt a. M.).

Gott Thors Hammer, der nach dem Glauben unserer Altvordern den Rechtsbrecher mit dem Blitz zerschmetterte, dient uns noch heute mit dreimaligem Aufschlag, um bei Versteigerungen die Gültigkeit des Rechtsgeschäftes zu bekräftigen, und Allvater Wodans Rosse stecken, um das Unheil vom Fleiß des Landmanns zu bannen, an deutschen Scheunengiebeln die Köpfe zusammen oder lassen ihre Hufeisen auf Schwelle und Schreibtisch. Auf Schritt und Tritt umgeben uns so Erinnerungen aus der

Kindheit unseres Volkes. Wir achten ihrer nur zu wenig. Unsere Knaben wissen mehr von Jupiters Liebeleien, als von der herben Reinheit germanischer Götterlehre. Nur der Deutsche verbindet mit dem Worte „Es ist nicht weit her" etwas Verächtliches, und in der Sprache der Edda ist „heimskr", heimisch, gleichbedeutend mit dumm. Aber diese hülflose Bescheidenheit des unmündigen Kindes, das über den eigenen Adel nicht unterrichtet ist, wird für das mannbare Volk zu einer geistigen Gefahr. Aus dem märchentiefen Born unserer Vergangenheit lassen sich noch kostbare Schätze heben. Von allen den Völkern, die ihr Geschick auf unzähligen Wanderungen durch die Weltteile trieb, hat kaum eines die Uroffenbarung so treu gewahrt, wie das deutsche; das Volk Israel darf da zum Vergleich nicht herangezogen werden, denn es hatte schon hunderte von Jahren ein Stilleben führen dürfen, als unsere Väter noch heimatlos im großen Völkergewirr um ihr Dasein rangen.

Unsere ältesten Litteraturdenkmäler reichen nicht über das vierte Jahrhundert unserer Zeitrechnung hinaus: es sind das die Runen auf dem Schildbuckel von Thorsbjoerg und dem goldenen Horn von Gallehuus in Schleswig und die Bruchstücke von Wulfilas gotischer Bibel, die in der Sprache geschrieben ist, die einst vom Schwarzen Meer bis zur Straße von Gibraltar und infolge der Vandalenwanderung bis nach Afrika gesprochen wurde; dieses Gotisch ist die Urahne unseres Deutsch, aber von einer Klangfülle, die das tonlose Enkelkind nicht mehr kennt. „Atta unsar thu in himinam veihnai namo thein" — Vater unser du in Himmeln, geweiht sei Name dein — beteten demütig jene Völker, vor deren Kraft doch die Welt erzitterte. Erst viel später sind Franken und Sachsen und Allemannen zum Christentum und auch zur Schaffung eines schriftlichen Vermächtnisses an die Nachfahren gekommen. Aber Jahrtausende zuvor hat schon die mündliche Überlieferung ihre Arbeit des Schätzesammelns begonnen. In wunderbarer Treue hat ein Geschlecht dem anderen seine geschichtlichen Erinnerungen in poetischer Form übermacht. Im Wald und in der Heide, am Spinnrocken und an der Kinderwiege erlebt die alte Märchenwelt immer wieder ihre Auferstehung, die bislang immer noch zu wenig vom geschichtlichen Standpunkt aus gewürdigt wird. Unserem angeblich aufgeklärten Geschlecht gilt das alles als Spuk und Nebelgebilde, und nahezu sämtliche Litteraturgeschichten beginnen darum erst mit der geschriebenen Kunstdichtung. Erst der napoleonische Druck rief die heiße Sehnsucht nach der vergangenen Herrlichkeit deutscher Nation und damit auch das Verständnis für die Arbeit der Märchensammler Grimm, Büsching und anderer wach. Aber noch hielt man all das wunderbar Zarte und uralt Heilige für rein poetische Erfindung; erst heute bringt uns die Wissenschaft die ernsthafte geschichtliche Unterlage der Märchen zum Bewußtsein. Von gar merkwürdigen, anscheinend übernatürlichen Wesen weiß uns das Märchen zu erzählen, von Zwergen und Heinzelmännchen, von Moosfräulein und Irrwischen, vom Waldschrat und den Nixlein und tausend anderen elbischen Gestalten. Seelenlos, aber gierend sinnlich die einen; häßlich, aber meisterhaft geschickt die anderen; jedenfalls aber ganz anders, als die Germanen, deren Phantasiewelt sie bevölkern. Die Kostbarkeiten der Erde wissen sie zu heben, und unermüdliche Bergleute sind sie fast

durchweg; Nützlichkeitsmenschen ohne heldische Härte, aber von verschlagener List. Feen und Gnomen sind ihre ältesten Namen. Wir wissen jetzt auch, woher diese Namen stammen; ebenso wie die „Pygmäen" der Ilias (III, 3—6) enthalten sie die Wurzel des uralt arischen „pita", gelb, und „guma", Mensch: unsere Feen und Gnomen sind weiter nichts, als die Angehörigen der finnisch-ugrischen gelben Rasse, die schon dreitausend Jahre vor unserer Zeitrechnung, lange bevor Kelten und Slaven und Germanen Europa besiedelten, vom Mississippi über die Behringsstraße hinweg quer durch Sibirien und dann die Ostsee entlang bis zu den britischen Inseln ihre Sitze hatten, deren Hünengräber ganz Deutschland erfüllen und von deren Thun und Treiben jede Ausgrabung uns reiche Kunde giebt. Und da sehen wir die unholden Gesellen, die verschrumpften haarlosen Männlein mit all den Kenntnissen ausgestattet, die die Germanen an ihnen scheu bewunderten. Sie verstanden sogar — vier bis fünf tausend Jahre vor uns — gebrochene Schienbeine zu nieten und falsche Zähne einzusetzen, kannten heilsame Kräuter und bösartige Gifte, und wußten der Erde für ihre Schmiedearbeit gleißendes Gold zu entlocken. Mime der Zwerg ist keine spukhafte Nebelgestalt, sondern ein Gattungsbegriff für ein geschichtlich nachweisbares Geschlecht; auch die zahlreichen Überlieferungen von Kinderdieben unter den Zwergen sind keine Ammenmärchen, sondern jene fremden Däumlinge, die trotz ihrer List den germanischen Kraftgestalten dienstbar werden mußten, waren vielfach wirkliche Menschenfresser, wie die zerkleinerten Röhrenknochen mit herausgegrabenem Mark an ihren aufgedeckten Feuerstätten beweisen. Auch die Riesen, die nach altgermanischer Vorstellung noch vor den Zwergen da waren, können nicht lediglich ersonnen sein; nur läßt uns hier die prähistorische Wissenschaft vorläufig noch im Stich. Aber auch das bereits Erwiesene ist für uns schon von unendlichem Wert. Wenn unser Volk mit beispielloser Zähigkeit Jahrtausende hindurch ein treues Bild seiner europäischen Vorgänger bewahrte, so muß ein Grundzug seines Wesens einfältige Wahrheitsliebe gewesen sein. Das läßt uns dann verstehen, wie dieses Volk vom Evangelium so leicht gewonnen werden konnte; das läßt uns verstehen, daß auch die göttliche Uroffenbarung bei ihm verhältnismäßig so rein erhalten blieb. Die Zweifel über ein jenseitiges Leben, von denen das Buch Hiob noch erfüllt ist, waren den alten Germanen unbekannt. Selbst unsere ältesten heidnischen Litteraturdenkmäler, so der angelsächsische Beowulf, ein in der Urform vielleicht vor 600 entstandenes Heldengedicht voll ursprünglicher Wildheit, kennen die Heimkehr in das Vaterhaus. Nur wer „Meinthaten" begeht, bleibt „harugverbannt", von den Gefilden der Seligen ausgeschlossen. Der Gedanke der Vergeltung nach dem Tode war Gemeingut der Germanen; ihre tiefe Innerlichkeit konnte sich mit einem Leben im Diesseits allein nicht abfinden. In der uns überlieferten Form ist der Beowulf seiner Sprache nach etwa im achten Jahrhundert niedergeschrieben. Aber die Anschauungen, die er wiedergiebt, über die Blutrache, über die Diensttreue, über heidnische Festgebräuche, sind aus vorchristlicher Zeit; wenn auch der wohl christliche Abschreiber alles entfernt haben mag, was ihm allzu anstößig erscheinen mußte, so konnte er doch nicht die Grundfarbe des Gedichtes ausmerzen,

die es in einzelnen Teilen sogar in Taciteische Zeit verweist. Der Beowulf wäre vielleicht unsere wertvollste Urkunde geworden, wenn er nicht dieser Redaktion unterlegen hätte; eine Urkunde gleich der „Germania" des römischen Geschichtschreibers. Leider hatten die christlichen Sendlinge Roms nicht das rechte Verständnis für altgermanisches Wesen. Sie haben mit unzarter Hand die köstlichsten Blüten der Volksüberlieferung geknickt und kritiklos zum heidnischen Kehricht geworfen. Damals wurden die flinken kleinen Elben zu teuflischen Dämonen und die Gleichmacher der katholischen Kirche zerstampften die mit vielgestaltigen poetischen Wesen bevölkerte Natur.

Einer aber, der auch in Rom die Weihen empfangen, Sigfus Sohn Sämund, der dann auf der Väter Erde in Island als freier Grundherr und Priester lebte, dachte edler; er wußte, daß dem Heiland der Welt kein Zwerg und kein Gott der Alten etwas anhaben konnte. Und so faßte er, bald sind tausend Jahre seitdem verflossen, den Entschluß, aufzuzeichnen, was im Volksmunde an Götter- und Heldenliedern lebte. Die Edda, jene gewaltige Adelsurkunde für die Reinheit germanischer Weltanschauung, ist sein Werk. Manch einer will es nicht gelten lassen, daß die Edda in die deutsche Litteraturgeschichte gehört, denn um das Jahr 1100, wo sie niedergeschrieben sein mag, führten Deutsche und Skandinaven auch geistig schon getrennten Haushalt. Aber nicht auf das Pergament der Urkunde kommt es an, sondern auf deren Inhalt; und der ist der gemeinsamen Geisteswelt der großen Germanenfamilie entnommen. Wie in den Märchen die vorgeschichtlichen Erinnerungen des Volkes und sein naives Wahrheits- und Rechtsgefühl sich spiegeln, so schildert das erste und ergreifendste Lied der Edda — Völuspa, der Seherin Ausspruch — das Drama in der sittlichen Welt. Nach ihrem Bilde schufen die Heiden sich ihre Götter; nicht von ihnen geschaffen sein, sondern von ihnen abstammen wollten die Völker. So tragen die Götter auch menschliche Züge; ihre Geschichte ist die der Menschheit; von ihren Urahnen erzählen die Heiden. In seliger Unschuld, bei Arbeit und Würfelspiel, lebten der Völuspa zufolge die göttlichen Asen auf dem Idafelde, „bis drei der Thursentöchter kamen, reich an Macht aus Riesenheim." Diese „Töchter des Durstes," der Gier, vor allem der Gier nach Genuß, bringen den Seligen den Sündenfall. Ein ganzes Heer von Zwergen muß fortan ihrem Golddurst Schätze graben. Sinnenlust, Untreue, Krieg und Mord halten ihren Einzug, — die Sünde ist der Leute Verderben, bekennt in ehrlicher Trauer die germanische Denkweise, und die Asen verlieren ihr Paradies; der lichte Baldur fällt durch Brudermord, die sittlichen Begriffe verdunkeln sich immer mehr, „Geschwisterte sieht man die Sippe brechen, Unerhörtes ereignet sich, großer Ehebruch; Beilalter, Schwertalter, wo Schilde krachen, Windzeit, Wolfszeit, ehe die Welt zerstürzt" und alles Geschaffene vergeht auch im rächenden Feuer. Aber eine neue Erde entsteht und nimmt nach der Sühne die wiedergeborenen Asen auf, die sich vereinen, um „über den Weltumspanner zu sprechen, den Großen," von dem das Hyndlulied der Edda singt: „Allen überhehr wird einer geboren; dem Sohne mehrte die Erde die Macht. Ihn nennt man der Herrscher reichsten und größten, durch Sippe gesippt den Völkern gesamt." Kein

anderes Volk unseres Erdteils hat die Kraft besessen, eine solche Weissagung hervorzubringen, die nicht mehr von dem engherzigen Nationalgott spricht, sondern den Heiland des ganzen Menschengeschlechts ahnt, der „durch Sippe gesippt" allen ein Bruder ist; kaum ein anderes Volk hat auch mit so tiefem sittlichem Ernst von Sünde und Sühne seinen Kindern erzählt, wo die griechische Welt in ihrer Hülflosigkeit schließlich vor dem großen Fragezeichen des blind waltenden Schicksals stehen bleibt oder gar Neid der Götter auf das Glück der Menschen annimmt. Der Völuspa und ihrer „kleineren Schwester", dem Hyndlulied, gesellen sich noch mehrere Gesänge der Edda über die tiefsten Menschheitsprobleme, zum Teil in den Andeutungen der Seherin so dunkel, daß wir heute vergeblich um eine Erklärung uns mühen. Daneben enthält die Edda Spruchgedichte, die an poetischer Schönheit und Tiefe des Gemütes zum mindesten Jesus Sirach gewaltig übertreffen und uns des Tacitus Lobrede auf die Macht der Sitte in Germanien begreifen lassen; und eine Reihe von Heldenliedern, die alle von ursprünglicher Kraft durchzittert sind und in ihrer Geschichte des Wälsungengeschlechts, in dem Wanderergesang und anderen Teilen die Bausteine für Richard Wagners große Trilogie bergen. Keines von diesen Liedern enthält auch nur eine Spur von dem platten Materialismus: lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot. Die sittliche Verantwortung behält ihr Recht. Der Gedanke an die Ewigkeit schwebt über den Gesängen. Gemeinsam ist ihnen, wie allen Kunstwerken mit gotischer Seele, die Linie der Sehnsucht, die auch aus dem jubilierenden Rankenwerk unserer Dome verlangend zum Himmel sich emporstreckt, während die Renaissance uns die Linie der Sinnlichkeit wieder bringt. Unter dem lachenden Himmel Arkadiens und in den sonnigen Gefilden Latiums mochte die Sinnenfreude gedeihen, in dem düsteren Urwald germanischer Länder aber und in ihren Steppen und Sümpfen drückte der feierliche Ernst der Natur seinen Stempel auch dem Menschen auf, der sich hienieden nur als Pilgrim erkannte und in seines Herzens Drange nach dem Göttlichen schrie. Auch die Natur des Landes freilich erklärt weniger, als die Natur des Blutes; der Mensch ist ein Produkt seiner Umgebung, doch weit mehr noch seiner Abstammung; die germanischen Völker aber waren eben „von Geburt an" in ihrer Wahrheitsliebe auch keiner schöngeistigen Täuschung über die Unzulänglichkeit des Irdischen fähig.

Nur schwächliche Genußmenschen sind auf Erden zufrieden; starke Thatmenschen spähen nach seligem Jenseits. Das waren die Germanen. Wie in ihren alten Dichtungen, dem Beowulf, der Edda, dem Hildebrantslied, der nur ihnen eigentümliche Stabreim mit seiner konsonantischen Kraft uns ins Herz pocht, so geht auch die Handlung in den Liedern geradezu mit Hammerschlägen vorwärts. Der spekulierende Faust oder gar Egmont, der „sentimentale Don Juan", wie Wolfgang Menzel ihn nennt, wären keine Helden, an denen unsere Vorväter sich erbaut haben könnten; nur „groze Arebeit" erkannten sie an, und das Nibelungenlied beginnt darum ausdrücklich: „Uns ist in alten Zeiten Wunders viel geseit von Heleden lobebären von grozer Arebeit." Der „hürnin Sifrit", der Held ohne Arg mit den Kräften des Riesen und dem Herzen des Kindes, das ist die deutsche Idealgestalt. Die Siegfriedssage ist uralter Volksbesitz,

schon in der Edda finden wir ihre Anfänge. Die Grundquadern der gewaltigen Dichtung sind also in grauer Vorzeit gelegt, die Ornamente aber reichen bis in nahe geschichtliche Perioden herein. Die Franken haben eben den alten Stoff mit ihren eigenen Erlebnissen umkleidet und ihm ein neues Asyl in heimischer Gegend geboten. Der Brunnen, vor dem Siegfried erschlagen ward, sprudelt noch heute im Odenwalde, in dem Teile, der auch heute noch Spessart genannt wird, wie das größere selbständige Gebirge. In dem Gemüte des Volkes schieben sich Jahrhunderte und Breitengrade eben leicht zusammen. So ist der in der zeitlosen Ewigkeit schlummernde Gott Allvater zu Karl dem Großen, später zu Kaiser Barbarossa, schließlich zu Karl V. geworden, die alle einst aus dem Inneren eines Berges hervorkommen sollen, ihr Volk zu neuer Herrlichkeit emporzuführen, nachdem die bösen Geister der Zeit gebrochen sind. So haben auch im Nibelungenlied ganze Zeitalter ihre Abdrücke hinterlassen. Aber gerade darum ist es uns so wertvoll. Denn nun ist es ein von Jahrhunderten approbiertes Charakterbild aus deutscher Vergangenheit. Nächst der Edda offenbart uns diese Urkunde am besten das Dichten und Trachten unserer Väter in der Jugendzeit des deutschen Volkes. Auch der Grieche hat seine arische Lichtgestalt, den Achill; aber der eigentliche vielbewunderte Nationalheld dieses Volkes, das auf dem Wege über Kleinasien so stark mit nichtarischen Bestandteilen untermischt worden ist, bleibt doch der verschlagene Odysseus, der listenreiche, mit seinem Trug und Menschenwitz über die Kraft triumphierende Schlaukopf. Die deutsche Sage kennt eine solche Figur nicht, denn ihr geht die That über die Rhetorik, die Wahrheit aber über alles. Eine einzige Unwahrheit ist die Ursache, eine einzige Untreue die Veranlassung des ganzen erschütternden Dramas im Nibelungenliede: König Gunther hat Brunhild nur durch Unterschiebung Siegfrieds zum Kampfe mit ihr gewonnen, und der grimme Hagen erschlägt verräterisch den jungen Helden. Nun schreit das Blut wieder nach Blut, und Siegfrieds Witwe Chriemhild heischt es von allen Burgunden — als getreue Rächerin; aus diesem einzigen Grunde, weil es aus Treue geschah, wird ihr auch nachher von Gott ihre Blutschuld, wie in der angehängten Nibelungenklage erzählt wird, vergeben. An allen anderen werden Unwahrheit und Untreue mit dem Tode gesühnt. Gunther und Hagen haben das Verderben verschuldet, denn beide begehrten, was ihnen nicht gebührte, der eine das Weib, dem er als Held nicht gewachsen war, der andere den goldenen Hort, der in fremdem Besitze sich befand. Die Gier der Thursentöchter rächt sich, wie in der Edda; die Sünde ist der Leute Verderben. Mit unerbittlicher Wahrheitsliebe besteht das deutsche Volksempfinden auf der Sühne; darum boten die Germanen dann auch als Christoforus im brandenden Völkermeer jubelnd dem Versöhner die Schultern.

Die Handschriften des Nibelungenliedes stammen zumeist aus dem 13. Jahrhundert, aber schon viele Geschlechter früher mag es in seine Form gegossen worden sein. Fränkischer Ausarbeitung verdanken wir auch die übrigen uns erhaltenen Heldenlieder: von Dietrich von Bern, von Hug- und Wolfdietrich, von Walter und Hildegunde, von Gudrun. Hug- und Wolfdieterich enthält sehr alte den Ariern gemeinsame Erinnerungen, so den Aufenthalt des Helden in Mädchenkleidern an einem

Königshofe — wie den des Achill in Skyros — und den Kampf mit den Seelen der Abgeschiedenen — wie den des Achill am Skamander —, daneben aber auch in der sinnlosen Häufung absonderlichster Abenteuer den deutlich erkennbaren Zusatz aus der Zeit des fahrenden Rittertums. Wunderbar schön ist auch in diesem Heldengedicht immer wieder die Melodie des Hohenliedes von der Treue durchzuhören. Der alte Berchtung kämpft mit sechzehn Söhnen als lebendige Mauer vor seinem jungen König und Zögling Wolfdieterich. Fünf der Söhne fallen. Jedesmal aber wendet sich Berchtung, obwohl aufs tiefste erschüttert, lachenden Antlitzes zum Könige um, damit dieser den Verlust der treuen Mannen nicht merke. Die übrigen Söhne Berchtungs und er selbst werden gefangen; nun ruht aber Wolfdietrich natürlich nicht eher und läßt Thron und Land, bis er, treu den Getreuen, sie befreit hat. Aus dem Holze vom Stamme Berchtung werden die Männer geschnitzt, die dann auch vom himmlischen Herzog in Not und Tod nicht lassen; das bezeugt die deutsche Geschichte. Auch das Lied von Gudrun, dem edlen Weibe, das entführt wird und unter unsäglichen Bitternissen doch standhaft bleibt, bis die Befreier endlich nahen, ist ein prächtiges Bild heldischer Charakterstärke; nur ist im Gudrunliede, dieser „Nebensonne der Nibelungen", zu dem Heldenhaften noch das Idyllische, das Rührendweiche gefügt. Gudrunlieder besitzen verschiedene germanische Völker. Auch die Edda enthält sie unter ihren Gesängen. Gudrun und die übrigen von den Franken uns übermittelten Heldengedichte verraten hie und da schon den Gedankenkreis christlicher Abschreiber, sind aber doch noch Zeugnisse aus heidnischer Vorzeit. Wir haben ihrer nicht allzuviele. Vor allem keine mehr von den noch weit begabteren Goten und Vandalen, die als Arianer der römischen Rechtgläubigkeit besonders im Wege und daher auch in ihrem litterarischen Nachlaß der Vernichtung preisgegeben waren. Die Römer haben es sogar vermocht, auf Jahrtausende hin den Namen der Vandalen zu einem Schrecknis für wohlerzogene Leute zu machen, und doch bestand der „Vandalismus" nur darin, die Denkmäler der Sinnenlust zu zerstören, um die germanische Reinheit nicht von der Kultur des Niederganges anstecken zu lassen.

Roms Synoden verboten schließlich, im Einverständnis mit Ludwig dem Frommen, vollends alle „weltlichen" Dichtungen. Verschüchtert zog sich das deutsche Lied an das Herdfeuer des kleinen Mannes zurück; an den Höfen der Fürsten erfror es schon in kalter lateinischer Pracht. Im Volke wurde es weiter gehegt und gepflegt. Der Geist konnte nicht in Ketten geschlagen werden. Selbst in den kirchlichen Dichtungen, die zum Kampfe gegen die heidnischen bestimmt waren, quoll es reich und mächtig von deutschem Gemüt. Vielleicht das schönste christliche Epos aller Zeiten, der Heliand der Sachsen, ist ein Zeugnis dessen, wie das deutsche Dornröschen zu neuem Leben wachgeküßt wurde, als das Christentum durch die Hecken zu ihm drang. Ein sächsischer Geistlicher, der ein Dichter von Gottes Gnaden gewesen sein muß und dem Volke auf seine Art die frohe Botschaft zu erzählen verstand, hat den Heliand um 830 verfaßt. Es ist biblische Geschichte in deutschem Gewande; Eduard von Gebhardt in Worten, statt in Farben. Schon kann der Verfasser seinen

Lesern viel christliches Verständnis zutrauen, trotzdem sie vor kaum einem Menschenalter erst durch das Schwert gewonnen sind; bei der Geschichte vom Ausreißen des Ärgernis gebenden Gliedes darf er es in der Erläuterung schon wagen, es für besser zu erklären, daß man einsam zum Himmelreich ohne seine Sippe aufsteige, als daß alle zusammen verdürben — wie unendlich schwer mußte noch vor kurzem den Sachsen die Vorstellung des „ênô up gestigen ho himilriki" gewesen sein! Aber wiederum an anderen Stellen, so in der Schilderung der Bergpredigt als großen Volksthings, mußten alle Saiten in ihnen freudig erklingen. „Näher um den waltenden Herrn, um das Friedekind Gottes, stehen die weisen Mannen, die er, der Gottessohn, sich selbst erkor, weiter hinab lagern die Scharen der Völker. Es warten die Getreuen auf das Wort ihres Königs; sinnend verharren sie in ehrerbietigem erwartungsvollem Schweigen, was der Völker Oberherr den versammelten Volksstämmen verkündigen wird. Und der Landesherr sitzt gegenüber den Männern, Gottes eigenes Kind, um das Lob Gottes zu lehren in weisen Worten die Leute dieses Weltreichs. Er saß da und schwieg und sah sie an lange und war ihnen hold in seinem Herzen, der heilige Volksherr, mild in seinem Gemüte; da that er seinen Mund auf, der allwaltende Fürst, gegen die, die er zur Besprechung erkoren, und lehrte, welche unter allen Völkern der Welt Gott die wertesten seien: selig seien die, die in dieser Welt arm seien durch Demut, denn Gott werde ihnen in der Himmelsau, auf der grünen Gottes Wange, das unvergängliche Leben geben." Solche aus den Tiefen der Volksseele geschöpfte Sprache fing die Herzen in wundersamem Bann. Nicht an eine Lehre, sondern an eine Person wurde Hingabe gefordert, an „den Mildesten und Mannfreundlichsten der Mächtigen." Das wurde verstanden. Daß unser Wort „glauben" mit „geloben" denselben Stamm teilt, war dem Sprachgefühl unserer Altvorderen noch lebendig, und so gelobten sie sich denn persönlich als getreue Gefolgsleute dem himmlischen Lehnsherrn. Er aber „nahm sich zum Raube die Starken." Die kraftvollen Helden waren durch kein Zeitalter des Skeptizismus hindurchgegangen; sie sahen den Himmelssaal offen vor sich als Erfüllung alten Sehnens, das sie niemals verlassen hatte.

Nicht etwa, daß der Zweifel den Deutschen etwas Unbekanntes gewesen wäre. Aber es war nicht der Zweifel des kalten liebeleeren Verstandes, sondern des geängsteten und zerschlagenen Gemütes, das den heißen Willen hat, seines Gottes froh zu werden. Der deutsche Zweifler ist Parcival, nicht Faust; was die Erde im Innersten zusammenhält, wünscht mit brennender Begierde dieser zu wissen, Gott suchen aber geht jener. Die Grals- und Artussagen, denen Wolfram von Eschenbach die Gestalt des Parcival entliehen, haben romanische Heimat, aber der Dichter hat ihnen deutschen Odem eingehaucht. Parcival, der ursprünglich „reine Thor" in seiner treuen „ênfald", womit schon der Heliand die einheitliche Sinnesrichtung einer kraftvollen geschlossenen Persönlichkeit im Gegensatz zu haltloser Zerfahrenheit und nicht etwa die Einfalt in dem heutigen verächtlichen Sinne bezeichnet, zieht verödeten Gemütes, trotzig und verzagt, durch die Lande, bis an einem Karfreitag, den unsere Vorfahren den „lieben Freitag" oder „Gottes Hülfetag" nannten, wie noch heute die Engländer vom „guten Freitag" sprechen, sein Gewissen („der graue Ritter") auf ihn einzureden beginnt.

Er, der wider Gott zu löcken sich unterfing, wird innerlich gebrochen. „Mir ist mein mannlich Herz so wund," bekennt der tapfere Sohn Herzeleidens, breitet aber dann sehnsüchtig die Arme aus und kommt zum Berg des Heils. Er läßt sich überwinden und wird auserwählt, weil er in Einfalt sich dem Stärksten auf Gnade und Ungnade rückhaltlos ergiebt, wie einst Thomas der Zweifler mit seinem „Mein Herr und mein Gott!" Wolfram von Eschenbachs Schöpfung ist das reichste Erbe, das uns die ritterliche Poesie des Mittelalters hinterlassen hat; und vielleicht das deutscheste Lied der ganzen Kunstdichtung zwischen 1200 und 1400. In Wolfram von Eschenbach, dem verarmten fahrenden Adligen, ist noch die altdeutsche Mystik lebendiger, als all das Fremde und Unholde, das im Gefolge der Weltpolitik der Staufer in das verwundert aufhorchende Deutschland eindringt. Die Kreuzzüge erschließen der Geisteswelt ungeahnte phantastische Schätze. Es dauert lange, bis der Deutsche all das Neue sich assimiliert hat. Allzu keck erheben welsches Wesen und weltmännische Überkultur ihr Haupt. Walther von der Vogelweide, Wolframs Zeitgenosse, der gedankenvolle Sänger echt deutscher Innigkeit, klagt schon über den Verfall der Sitte und „geliehene" Zucht: „geliginiu zuht und scham vor gesten mugen wol eine wîle ergleſten, der schîn nimmt drâte (schnell) ûf und abe." Dem Minnegesang dieser Zeit haben wir manches unendlich Zarte und Liebliche zu verdanken, aber doch pulst nicht mehr rein deutsches Blut darin; der Kultus der Frau zeigt in den „Tageliedern" schon unverkennbar romanische Züge, und schließlich verroht der Sang ganz und gar, während gleichzeitig Rom in Recht und Sitte die Überhand über deutsches Wesen erhält, die staatliche Ohnmacht das deutsche Selbstgefühl ertötet und die Kirche sich immer mehr vom deutschen Ideale entfernt.

Aber schon sprießt aus den Trümmern frisch und kräftig das deutsche Volkslied hervor. Und wenn im Laufe der Jahrhunderte von neuem Zeiten des Niedergangs kommen, so vermag die deutsche Dichtung doch immer wieder sich aufzurichten: sie kann aus dem tiefen Borne des Volkstums erquickenden Trunk schöpfen und totes Gestein durch einen Hauch göttlichen Odems lebendig werden lassen. Die Thursentöchter, reich an Macht aus Riesenheim, steigen von Zeit zu Zeit hernieder und lehren die Asen das Gieren nach gleißenden Goldes Genuß. Aber unser Volk verfügt in seinem Deutschtum und Christentum über unendliche Kräfte der Wiedergeburt. An diesen Mächten gilt es sich aufzurichten, statt dem nachzujagen, das „von weit her ist" und nur verführerisch schimmert. Wir sind reicher, als wir es gemeiniglich wissen. Schöpfen wir aus unserem Reichtum, richten wir gleich den Vätern Thors Hammer als Kreuzeszeichen auf, lassen wir vom Christentum die deutsche Seele küssen, dann steht wie die Weltesche Yggdrasil der Edda auch unser Schrifttum „immergrün über Urds Brunnen." Renaissancemenschen müßten wir wieder werden, lärmen heute die Führer auf den Gassen; aber in Wahrheit thut uns nicht die Renaissance Griechenlands und Italiens not, sondern die Auferweckung unseres uraltheiligen Volkstums, das nach seiner Vermählung mit dem Evangelium weltüberwindend geworden ist.

7. Die romanische Litteratur des Mittelalters:

Dante, Petrarca, Arioſt, Taſſo.

Von Lic. Dr. E. Bowinckel.

Die Aufgabe, welche die romaniſche Litteratur des Mittelalters zu einem Einzelbild zu geſtalten mir vorſchreibt, umfaßt die Dichter Dante, Petrarca, Arioſto und Taſſo. Dieſe vier größten unter den italieniſchen Poeten der Jahrhunderte von 1200—1600 vertreten in typiſcher Weiſe je eine Epoche. Dante iſt im Mai 1265 in Florenz geboren; das Jahr 1300 iſt der Höhepunkt ſeines Lebens; er ſtarb am 21. September 1321. Er vertritt die hohe Zeit des Mittelalters: das 13. Jahrhundert beherrſcht ſein Geiſt; die Geſtalten dieſer Epoche füllen ſeine jenſeitigen Welten. Ins 14. Säkulum ragt er hinein, und manches in der geiſtigen Entwicklung desſelben iſt nicht unbeeinflußt von ihm geblieben. — Petrarcas Leben fällt ganz ins Trecento, deſſen eigentümlichen Übergangscharakter er treffend wiederſpiegelt. Am 20. Juli 1304 iſt er geboren und ſtarb am 18. Juni 1374 nach einem Leben reich an Arbeit, Erfolg und Anerkennung. — Hundert Jahre nach Petrarcas Tode begann Ludovico Arioſto ſein Leben. Dieſe Zeit hatte zur vollſtändigen Ausbildung der Renaiſſance gedient, deren Anfänge Petrarca erlebte. Arioſt war der Meiſter unter einer zahlreichen Schar von Poeten und Poeſien. Von 1474 bis 1533 reicht ſeine Zeit. Am 11. März 1544, alſo zehn Jahre nach Arioſts Tode, wurde dem Dichter Bernardo Taſſo der größere Sohn zu Sorrento geſchenkt. Das tragiſche Leben dieſes letzten der großen italieniſchen Dichter endete am 25. April 1595. Die Höhe des Mittelalters, die Blüte der Renaiſſance ſind beide dahin, als Taſſo geboren wurde. Er erlebte den Niedergang der freien Größe jener Jahrhunderte. So reichen dieſe Dichterfürſten über vier Säkula in der Geſchichte Italiens hin, indem ſie dieſelben vertreten und denſelben ihr Gepräge geben.

Dem Zweck des vorliegenden Werkes entſprechend wird die Charakteriſtik und Beurteilung der Dichter faſt ausſchließlich an den großen Meiſterwerken und ihrer Behandlung erwachſen. Die beherrſchenden Geſichtspunkte werden, ebenfalls der Art dieſer Sammlung gehorchend, von dem religiöſen Moment hergeleitet werden. Es iſt ſelbſtverſtändlich, daß die Aufſätze nur ſkizzenhaft das weſentlichſte zeichnen, vieles als bekannt vorausſetzen und ſich oft mit Andeutungen begnügen müſſen, wo ausführlichere Behandlung dem Leſer und Verfaſſer wohl gleich willkommen geweſen wäre.[1])

---

[1]) Zu Dante ſind folgende Überſetzungen benutzt worden: Federn für die vita nuova; Streckfuß für die Commedia, ſoweit gereimte Übertragung angeführt iſt; Philalethes für die Commedia, ſoweit eine nur rhythmiſche Überſetzung zitiert iſt. Zu Petrarca iſt die Umdichtung von Krigar; zu Arioſt und Taſſo ſind die Überſetzungen von Gries benutzt worden. Der Urtext iſt nach neueren italieniſchen Ausgaben (Caſini; Camerini; Camerini; Spagnotti) herangezogen worden.

Dante Alighieri.

1.

„Ich habe den Fuß an jene Stelle des Lebens gesetzt, über welche keiner hinausgehen kann, der die Absicht hat wiederzukehren.“[1]) Dante schrieb diese Worte in die Geschichte seiner Liebe zu Beatrice, die er bezeichnend genug das „Neue Leben“ nannte. Wir verfehlen nicht den Sinn dieses in seinem Dichterwerk sich verzehrenden Lebens, wenn wir das entschiedene Wort der bewußten Lebens*führung* nun auch als Überschrift über Dantes Lebens*werk* auffassen.

In jenem XIV. Kap. der vita nuova schildert Dante, wie er zu einer Hochzeitsfeier geladen, bei der viel schöne Frauen den Neuvermählten das Ehrengeleit gaben, plötzlich inmitten der Menge die holdseligste Beatrice erblickte, wie da durch die Gewalt der Liebe seine Lebensgeister so heftig verstört wurden, daß er wie von einem Sturm der Seele erfaßt und willenlos den Wogen der Liebe preisgegeben wurde. Da erfuhr er die Grenze der Leidenschaft, über die ein Sterblicher nicht hinausgehen darf, will er je wieder zu den Bahnen des gemeinen Menschentums zurückkehren.

In der That hat Dante Alighieri seinen Fuß an eine Stelle im Leben der Menschheit gesetzt, über welche er, der Genosse des Erdentums, nicht hinausgehen durfte und konnte. Die Geschichte jedes Volkes bietet geistige Höhepunkte, an denen die Seele der Nation ihren tiefen und besten Inhalt ausgießt. Die politischen und socialen Ereignisse sind da zu einer Reife (im Guten oder Schlimmen) gediehen, die nicht weiter schreiten kann. Das persönliche Leben, das in den brausenden Zeiten des Kampfes und der äußern Entwickelung sich nicht frei hatte entfalten können, beansprucht nun die Vorherrschaft. Die heroischen Geister — heroisch im besten Sinn des Wortes — vertreten in der eigenen Größe die Größe des ganzen Volkes; sie sind der eigentümlich belebte Spiegel, in welchem die Strahlen der weiteren und flacheren Kreise erst recht zum Leuchten gebracht werden. Ist so das Volkstümliche in der Persönlichkeit zum Allgemein-Menschlichen verklärt worden, dann ist die Wahrheit und Schönheit geboren, die keinem Geschlecht und keiner Zeit unzugänglich sein wird. Das sind die Litteraturdenkmäler, erbaut auf dem grünen, fruchtbaren Boden des Einzellebens in seiner doppelten nationalen und individuellen Gestalt und gehauen aus dem Marmor der echten, großen Seelen. Die Kunst führt den Meißel, aber den Stein bricht der Künstler in den herrlichsten Bergen Gottes.

Jeder der wahrhaft Großen hat hier und da seinen Fuß an eine Stelle des Lebens gesetzt, über die keiner hinauskann, der wiederkehren will. Dante hat eine äußerste Grenze erreicht. Er schob die Vorposten, welche dem Genius sein Gebiet erweitern sollen, bis an die fernste Thule menschlicher Erkenntnis und Empfindung vor. Er ist in die dunklen Tiefen hinabgestiegen, wo dem fremden Wanderer nur fremdes Licht noch leuchtet, um mühsam in den unerhörten Gestalten des Abgrundes die eigenen Züge zu erkennen. Er ist in die lichtesten Höhen hinaufgeflogen,

---

[1]) Das Neue Leben XIV. S. 61. (Federn.)

wo das geblendete Auge in zuckenden Blitzen nur die Umrisse der erhabenen Möglichkeiten begreifen konnte, die Gott seinen Menschen bereitet hat. Der verbannte Florentiner — einen Größeren hätte die schöne Stadt nie vertreiben können — hat seinen Fuß an jene Stelle auf dem Wege der Jahrhunderte gesetzt, auf der keiner vor ihm gestanden, über die keiner hinausgehen konnte, der aus dem Schoß jener Jahrhunderte geboren ist.

Von der divinia Commedia sagt Carlyle: it is the soul of Dante, and in this the soul of the middle-ages, rendered for ever rhythmically visible there. Die in harmonischer Schönheit sichtbar gewordene Seele des Mittelalters; oder, wie es an einer andern Stelle jener herrlichen Lektion über den Helden als Dichter im Anschluß an Tieck heißt: this voice of ten silent centuries, diese Stimme zehn schweigender Jahrhunderte, die „den mystischen, unergründlichen Gesang" singt. Ohne Zweifel liegt eben hierin die überragende Bedeutung des Dichters, daß er nicht einer Stadt, so heiß er Florenz liebte, daß er nicht ein Volk, so viel Italien dem Bildner seiner einheitlichen Kunstsprache zu danken hat, daß er nicht *eine* Blüte heranreifender Menschenalter darstellte, sondern eine lange, lange Zeit in seinem weithin schauenden Blick, in seinem scharf grübelnden Verstande, in seiner maßlos tiefen Empfindung zusammenfaßte. Man darf das nicht so verstehen, als ob dem Wanderer durch die Reiche des Jenseits die Fähigkeit, die Güter dieser Erde nach Dichterart und Seherkunst zu lieben und zu hassen, zu ehren und zu verachten, abgegangen wäre. Seine Blicke ins Göttliche hinderten ihn nicht, daß auch von ihm das nihil humani a me alienum puto galt. Wie liebte er die Stadt seiner Väter, die ihn haßte und wieder und wieder ihm die ersehnte Aufnahme verweigerte. Elende Parteirücksichten blendeten auch in späteren Jahren die Augen der Florentiner, sodaß sie die Größe ihres edelsten Mitbürgers nicht sehen wollten und über dem Mitglied der Partei der „Weißen" den Dichter des Inferno vergaßen. Dantes Gedanken kehrten wieder und wieder zur Vaterstadt zurück; bald begehrte er sehnsüchtig Einlaß, bald stellte er zornig die Sünden der Stadt bloß, bald litt er in heftigem Schmerz über ihre Schmach. Früher hatte er wohl thätigen Anteil an den politischen Schicksalen seiner Vaterstadt genommen, aber seitdem die Verbannung der Hohn für seine in Stürmen gereifte Auffassung und für seine furchtlose Verteidigung des Rechtes geworden war, seitdem alle Versuche wieder Einlaß zu gewinnen vergeblich verlaufen, und alle Hoffnungen auf den so bald gestorbenen Kaiser Heinrich VII. zu nichte geworden waren, blieb dem Dichter nichts übrig als alle Liebe und allen Zorn in den Terzinen seines Riesenwerkes auszuatmen. Klingender Hohn fällt auf Florenz:

Du, mein Florenz, du kannst dies ruhig hören,
Da dieser Abschweif[1]) nimmer dich berührt.
Nie ließ sich je dein wackeres Volk bethören.
Gerechtigkeit hegt vieler *Herz*, nur spürt

[1]) „digression" über die elende Lage Italiens und Roms.

Man etwas spät, wie sehr es ihr gewogen,
Indes dein Volk sie stets im Munde führt.[1])

Und herzzerreißend tönt die Klage über Italien und Rom:

Italien, Sklavin, Schlund voll Schmerz und Graus,
Schiff ohne Steuer auf durchstürmten Meeren,
Nicht Herrscherin der Welt, nein Hurenhaus.[2])

Komm her und sieh, wie deine Roma weint,
Und höre Tag und Nacht die Witwe stöhnen:
Mein Cäsar, ach, warum nicht mir vereint?[3])

Das sind Worte, die aus einem erregten, unmittelbar teilnehmenden Herzen kommen. Daraus spricht nicht der über allem Zeitenstreit erhaben stehende Weise, sondern der heißblütige Genosse der Schmerzen und Freuden, der mitlachen und mitweinen kann. Solche Ausrufe meist schmerzlicher Art kehren in allen drei Teilen des Gedichtes wieder. Diese Sorgen begleiten den kühnen Denker bis in die Seligkeiten des Paradieses.

Aber ein mehreres dürfen wir nicht erwarten. Von den Beziehungen des Familienlebens ist nirgends die Rede; diese Bande sind gelöst. Wohl sind die Gestalten des Jenseits, denen Dante auf seiner Wanderung begegnet, mit tausend Fäden an das Diesseits geknüpft, wohl spiegeln sich in ihren Worten und in ihrem Schicksal lauter Züge irdischer Leidenschaften und Lebensereignisse, aber der Dichter steht allem und allen nur als ein Erfüller seines erhabenen Berufes zu richten und die Wahrheit zu erforschen gegenüber. Auf seiner Höhe weht ein kühler Hauch. Nur die Rätsel und Fragen der Wahrheit beleben und erregen seine Seele, nicht mehr Einzelgeschicke, fast selten das tiefe Unglück oder das hohe Glück der Mitmenschen. Wohl scheint hier und da das alte Feuer der Leidenschaft wieder durchzubrechen, mit der der Politiker gehaßt und geliebt hatte. Aber es wird von größeren Regungen zurückgedrängt, von reinerem Feuer überwältigt. Dante übt die Kunst des echten Dichters, das Einzelne allgemein und das Allgemeine einzeln zu behandeln, durchweg mit Meisterschaft aus. Er zwingt den Leser in den konkreten Bildern von Personen und Geschicken den überall gültigen Gedanken klar zu lesen. Und dann wieder ermöglicht er es ihm die lehrhaften Abhandlungen, die häufig eingestreut sind, durch Ort und Zusammenhang sich anschaulich zu machen. Der moderne Leser wird durch die Fülle der ihm fremden Anspielungen aufgehalten; er fühlt sich plötzlich in einen Kreis ihm völlig unbekannter Menschen in ungewohnten Gewändern und mit seltsamen Lebensanschauungen hinein versetzt. Mühsam sucht er die Punkte, an denen vertrautere Klänge ihm entgegenkommen. Man braucht aber nur sich eine divina commedia im Kleid unserer Gegenwart vorzustellen, um das bunte Gewand der Gegenwart von 1300 würdigen zu lernen. Nehmen wir an, ein Dante von 1900 halte mit gleichem Seherblick und gleichem Prophetenmunde wie der alte Dante eine Heerschau über die Personen und Ideale unserer Zeit, leuchte ihnen mit gleich schonungsloser Fackel in Herz und Angesicht, ver-

[1]) Purg. 6, 127 ff.
[2]) Purg. 6, 76 ff.
[3]) Purg. 6, 112 ff.

setze sie in seine Hölle und seinen Himmel und thue dies alles nach unserer Weise und in unserm Geschmack, so sind wir erst imstande, den Eindruck jener hundert gewaltigen Gesänge zu würdigen, in denen das Bild des Mittelalters in unverwischbaren Zügen gemalt ist.

Eine Persönlichkeit des Gedichtes ist von jener Farbe der Schatten nicht berührt worden, in der die bunte Vielgestaltigkeit gedämpft wurde zum doch noch lebendigen Symbol der religiösen und philosophischen Ideen. Das ist Dante selbst. Wir lesen in dem Gang durch die drei Reiche den Gang seiner eigenen Seele durch Höllenangst und Höllenschuld, durch schmerzhafte, aber wieder hoffnungsreiche Läuterung, durch die Himmel der Himmel bis zur unaussprechlichen Vollendung. Erschütternde Bekenntnisse finden sich da. Im dichten Wald der Verzweiflung erreicht den Verirrten die rettende, führende Hand. Aber, obwohl sie ihn vor dem Untergang schützt, sie leitet ihn in den Anblick der furchtbarsten Qual hinein, sie erspart ihm keine noch so grausame Erkenntnis der Sündenwirklichkeit und der unentrinnbaren Thatsächlichkeit der Strafe und des Gerichts. Die Seele muß es alles auskosten, was zwar ungethan, aber doch als sündige Möglichkeit, in Gedanken, in ihr ruhte. Wo eine Sünde dem Dichter unmöglich und ferne gewesen ist, da wird dies wohl ausdrücklich hervorgehoben. Immer aber bleibt sein Wesen im Mittelpunkt der Schilderung. Er hat in die Abgründe blicken müssen, um davor zurückzuschaudern. Die sieben P zeichneten auch seine Stirn und müssen vor der Pforte des Paradieses abgewaschen sein. Die Entsühnung folgt unter Beatricens Leitung, mit ihr erfährt er die Bereicherung mit den Schätzen der Liebe und Erkenntnis, die die Seligen der Himmel besitzen. So ist die divina commedia, wie Spätere das Gedicht Dantes genannt haben, die Geschichte einer Seele, ihrer Verzweiflung, ihrer Sündenerkenntnis, ihrer Reinigung und ihres Heils.

Hier berührt sich die persönliche Seite der Dichtung mit der allgemein-menschlichen oder, wie man auch sagen könnte, mittelalterlich-christlichen. Der Stern für das Erdenwallen Dantes ist Beatrice gewesen. Die wahrhaftigen Herzensschilderungen, welche die vita nuova enthält, geben ein Stück Selbstbiographie. Der beschriebene Lebensausschnitt ist sicherlich der bedeutungsvollste, ja wohl die einzig positive und aufbauende Zeit in Dantes Leben gewesen. Die seelischen Erlebnisse des göttlichen Schauspiels sind eine direkte Fortsetzung der Ereignisse aus der vita nuova. Im XLIII., dem Schlußkapitel, heißt es: „Und so, wenn es dem, durch den alle Dinge leben, gefallen wird, daß mein Leben noch durch einige Jahre andauere, hoffe ich, von ihr in einer Weise zu sprechen, wie noch von keiner je gesprochen worden." Diese Weise ist die divina commedia.

So schließt sich der Kreis unserer allgemeinen Charakteristik von Dantes Art und Kunst. Jene entscheidende Stelle seines Lebens hat zugleich die bedeutungsvolle Kraft gegeben zu dem Werk, das Jahrhunderte geistig zusammenfaßt und verarbeitet. Die verklärte Beatrice kann als das „Ewig Weibliche" den Dichter nur zu so schwindelnden Höhen hinanziehen, weil sie als die irdische Schönheit die Liebe des Menschen Dante gewann. Irdische und himmlische Liebe fließen echt mittelalterlich ineinander. Die zarten Züge des weiblich edlen Reizes verwandeln sich in die glorien-

umstrahlte Erhabenheit der Himmelsfrau. Beatrice ist das Symbol des Höchsten, was Glaube und Phantasie erdenken können. Gewiß, aber das Symbol ist noch dasselbe Wesen, welches in Florenz geleibt und gelebt hatte. Beatrice ist die dem Menschentum am weitesten entrückte Erscheinung des Gedichtes, und doch ist ihr Charakter und ihre Individualität greifbarer als die irgend eines andern der zahlreichen Schatten, deren Klagen oder Jauchzen wir lauschen. Diese Syntheſe ist das Geheimnis der divina commedia und zugleich ihre Stärke.

2.

Den Weltweisen Dante im prächtigen Gewande des Menschheitsdichters haben wir in den obigen Zeilen vor Augen gehabt. Die Bedeutung dieses Mannes und seines Lebenswerkes in der geistigen Geschichte Europas ist ungeheuer groß. Und das Europa jener Jahrhunderte vertritt die Menschheit, sofern ihre Geschichte ein Weg zum Christlichwerden ist. Will man jene Bedeutung richtig erfassen, so ist notwendigerweise zu unterscheiden zwischen dem Erkenntniswert der divina commedia für uns und ihrem Realwert im 14. und den folgenden Jahrhunderten. Zweifellos lauschten ungezählte, tiefer grabende Geister auf die prophetischen d. h. Gottes Willen und Walten kundgebenden Worte des größten Italieners, und zweifellos wohl trank manche Seele lebendiges Wasser aus dieser Quelle. Aber Gemeingut größerer Kreise konnte die Dichtung Dantes nicht werden. Dazu war sie zu esoterisch, zu gelehrt und — zu reaktionär. „Im Verkehr war Dante nach Boccaccio und Giovanni Vellani gemessen, ernst, wortkarg, wenn er nicht ins Dozieren kam, gegen Ungelehrte etwas stolz und spröde.“[1]) Die Gelehrsamkeit des Mittelalters war viel volksfremder als die moderner Zeiten. Die doctores der Theologie und Philosophie bildeten eine streng, fast sektenhaft abgeschlossene Kaste, in der man die eigene Geheimsprache sprach und hinter dem Bollwerk sich hochauftürmender quaestiones und articuli sich verschanzte. Wohl stand es jedem Angehörigen der begüterteren Stände frei, vermittelst der vielen, mühsam zu ersteigenden Stufen in den Tempel der Scholastik aufgenommen zu werden, aber naturgemäß war diese übrigens erst seit Gründung der Universitäten bestehende Freiheit sehr eingeschränkt durch die Art des Bildungsganges und auch durch die schwerlastende Hand der Kirche und ihrer Mönchstheologen. Dante rechnete sich nicht eigentlich zur Zunft, war aber stolz darauf in die Mysterien sich gründlich selbst eingearbeitet und eingeweiht zu haben. Und er war thatsächlich ein grundgelehrter Mann, fast zu bewandert in theologischen Summen und aristotelischen Schulbegriffen — für einen Dichter. Die intensive Kraft seines dichterischen Feuers erscheint wohl häufig nur noch bewundernswerter, wenn wir den sprödesten Stoff poetisch verklärt bei ihm wiederfinden. Aber trotz der stählernen Schwungkraft seines Genius hält die scholastische Theologie das gewaltige Werk in eisernen Banden. Die Dichtersonne hatte Strahlen genug, um jede Stelle, auch jeden theologischen locus mit ihrem Licht zu übergießen, aber die Farben des Lichts rühren von den Stoffmassen her,

[1]) S. Real-Encyklop.[3] s. v. Dante S. 468.

mit denen diese Sonne gespeist wurde. Dante war reaktionär: man verzeihe dieses harte Wort, aber es hat den Vorteil deutlich zu sprechen. Nur zu bald schon schrieb man Kommentar auf Kommentar über das göttliche Gedicht; nur zu bald schon verstand man es nicht mehr. Mit der zerbrechenden Scholastik fiel auch dies Bild, aus Gold und viel feinem Gold geschmiedet. Der unbarmherzige Schritt der weiterstürmenden Jahrhunderte hat es zermalmt, und nur die einzelnen Teile mit ihren feinen Ciselierungen, die Bruchstücke der Glieder mit den schönen Formen, künden noch von der unverminderten Herrlichkeit des Ganzen. So wies die divina commedia immer in die Vergangenheit, eine lebendige Wirkung in die Zukunft hat sie nicht besessen. Man verstehe mich nicht falsch. Es giebt Gedanken und poetische Kräfte genug in Dantes Meisterarbeit, die unmittelbar zum Herzen sprechen, die an keine Zeit und keine Weltanschauung gebunden sind. Alles Lyrische und Bekenntnisartige gehört dahin. Solches blitzt an vielen Stellen durch, auch wo man es gar nicht erwarten sollte. Das erhebt ihn unter die großen, zeitlosen Dichter. Aber das Ganze als Ausdruck der Lebensstimmung und Weltanschauung ist echt mittelalterlich und in die weiten Schranken der „zehn schweigenden Jahrhunderte“ gebannt.

Man hat Dante den poetischen Thomas Aquino genannt. Nicht mit Unrecht, nur war er eben der poetische Scholastiker. Die Theologie des Thomas ist ein großartiges, Himmel und Erde umfassendes System. Der Begriff ist König in diesem Reiche. Alles hat sich ihm zu beugen. Wie könnte es auch anders sein bei diesem „heiligen Bündnis zwischen Aristoteles, Plato und Augustin.“[1]) Dem griechischen Geist ist der Intellekt immer das Erste und Höchste gewesen. Aber jeder Begriff, auch der abstrakte und abstruse, wird ernst genommen; für jeden tritt das Herz ein; hinter jedem steht der Glaube. Uns scheint diese dem Glauben auferlegte Last etwas Unerträgliches. Dem mittelalterlichen, denkenden (und das heißt damals gelehrten) Kirchengliede hebt der Glaube sich nur um so majestätischer empor, je mehr er der klaren und begrifflich gesicherten Einzelheiten auf seinen starken Schwingen zu tragen hat. Auch durch die Blätter der summa theologiae des Thomas wehte ein Wind des Lebens. Uns wird es schwer, ihn zu spüren. Und doch wohnt dies Leben darin trotz aller so mühsamen und so wertlosen Schulbegriffe und Katheder-distinktionen. Des Thomas Abendmahlslied Lauda Sion Salvatorem läßt uns dies denkende Herz, diesen fühlenden Verstand begreifen:

Dogma datur christianis,
Quod in carnem transit panis
Et vinum in sanguinem.
Quod non capis, quod non vides,
Animosa firmat fides
Praeter rerum ordinem.

Der Wind des Lebens ist in Dantes Gedicht zum Sturm geworden, der auch die dürren Blätter noch zum Rauschen bringt. Aber es ist derselbe Geist, hier wie dort. Dante hat vor Thomas nichts voraus. So

[1]) K. Hase.

viele Saiten auch immer in der göttlichen Komödie angeschlagen werden, die Sehnsucht nach Erkenntnis bildet das tausendfach ausgeführte Thema. Die Vernunft führt als heidnische oder natürliche durch die Hölle und das Fegfeuer bis an die Grenzen des Paradieses, als die göttliche durch die Himmel bis in die Nähe Gottes, wo sie in unmittelbares Schauen übergeht. So ist jedenfalls Virgils und Beatricens Leitung zu verstehen. Alle Stufen der Erkenntnis werden durchlaufen, die einzelnen Stufen werden sorgfältig unterschieden. Die Liebe, die Bewegungskraft zum Guten hin, treibt die Seele zum ersten sinnlichen Erkennen, indem sie an dem Stoff der Natur Wohlgefallen findet und weiter darin vordringen will.

Also gerät dann die gefangene Seele
In des Begehrens geistige Bewegung,
Nie ruhend, bis ihr Genuß gab das Geliebte. Purg. 18, 31 ff.

Beatrice findet bei ihren schwierigen Erklärungen über das überräumliche Sein der Seligen in der Art des menschlichen Erkennens ein Hindernis:

So muß zu eurem Verstand man sprechen,
Weil nur von Sinnlichen er kann entnehmen,
Was er dann würdig macht des Intellektes. Par. 4, 40 ff.

So sind die ersten, niedrigen Stufen des Erkennens beschaffen, deren Dante erst beim Aufstieg in die höheren Regionen des Fixsternhimmels ganz entraten kann. Dort, wo er „das in sich selber wahre" Licht Gottes schaut, ist er über die höchste irdische Form des Erkennens, den Intellekt, erhaben; alle Sehnsucht jener drängenden „Liebe" ist gestillt. So bittet Bernhard die heilige Jungfrau für den Dichter, der seine Wanderung vollendet hat:[1])

Noch fleh' ich, Königin, die, was du willst, auch
Vermagst, daß unversehrt du ihm erhaltest
Nach so erhabenem Anschaun sein Verlangen!
Dein Schutz besieg' in ihm die ird'sche Regung! Par. 33, 34 ff.

Die Eigentümlichkeit des Danteschen Erkennens besteht darin, daß alle seelischen Thätigkeiten, alle theoretischen wie praktischen Fragen, ausmünden in die eine Sehnsucht nach Wissen. Oft genug wird der Glaube als Vorbedingung desselben Wissens angegeben; auch liegt die ganze Wucht jenes theologischen Denkens darin, daß religiöse und intellektuelle Entwicklung mit einander Schritt halten und sich gegenseitig bedingen. Die bedeutungsvolle Kraft dieses Gedankens wird aber dadurch abgeschwächt, daß das Erkennen doch allein das endgültige Ziel ist, dem alles andere zu dienen hat. Darin ist es auch begründet, daß oft in den gewaltigsten Fragen, die unserem Gefühl nach nur aus persönlichen oder sittlichen Mo-

[1]) So auch Par. 30, 40, wo Beatrice von dem Licht des erreichten Himmels sagt:

Intellektuelles Licht, erfüllt mit Liebe,
Liebe des ew'gen Guts, erfüllt mit Wonne,
Wonn, übertreffend alle Süßigkeiten.

Da sind höchste Liebe und höchster Intellekt identisch geworden.

tiven entschieden werden sollen, eine simple logische Erwägung den Ausschlag giebt. So z. B. Inf. 27, 18 ff.

> Wer nicht bereut, den kann man los nicht sprechen,
> Und nicht kann man zugleich bereun und wollen,
> Dieweil der Widerspruch es nicht gestattet.

Ähnlich erwächst aus Inf. 6, 109 ff. der Eindruck, als ob nur wegen des philosophischen Gedankens von der Vollkommenheit jedes Dinges die Qual der Verdammten nach der Auferstehung noch zunehmen müßte. Höchst bezeichnend ist die folgende Stelle Purg. 3, 34 ff.:

> Thor ist, wer hofft, daß die Vernunft des Menschen
> Die endlos weite Bahn durchlaufen könne
> Der einen Wesenheit in drei Personen.
> Begnügt euch mit dem „daß", ihr Menschenkinder;
> Denn könntet alles ihr durchschauen, so brauchte
> Maria ja nicht Mutter erst zu werden.
> Und fruchtlos seht ihr manchen Sehnsucht fühlen,
> Deß Sehnen, das ihm ewiglich zum Leiden
> Gegeben ist, sonst wär befriedigt worden.
> Den Aristoteles mein' ich und Plato,
> Und viele andre.

Hätte also die Vernunft für alle und jede Erkenntnis ausgereicht, so hätten die Menschen Christi Menschwerdung entbehren können. Sie war also nur nötig, um für die mangelnde Fähigkeit der Vernunft einen Ersatz zu bieten. Dieser, die Erlösung, hätte dann im Grunde kein anderes Ziel, als dem Menschen schließlich die höchste Stillung des intellektuellen Durstes im Anschaun Gottes zu bieten.

Bei diesem Punkt ist länger verweilt worden, als es der Rahmen dieser kurzen Skizze wohl gestattete. Er ist eben das prinzipiell wichtigste Moment, an dem sich die Weltanschauung Dantes aufbaut, und an dem wir uns von derselben geschieden fühlen.

Es ist hier nicht der Ort, die einzelnen Gedanken des Weltgebäudes, wie es Dantes an des Thomas System orientierte Phantasie errichtet hat, auch nur anzudeuten. Das Charakteristische ist die gewaltige Einheit, die dem Denken zulieb zwischen Himmel, Erde und Hölle hergestellt ist.

> Man will es so an jenem Orte,
> Wo man auch kann das, was man will. Inf. 5 25 f.; oder 9, 94 f.

Der göttliche Wille ist im Grunde die einzige Kraft, die in dem Weltengebäude vorhanden ist. Fast griechisch ist's, daß der Wille Gottes nichts Persönliches an sich hat, vielmehr als Princip, als bildende Form gedacht ist. Er ist die Grundursache, der die vielen causae secundae sich unterordnen. Begrifflich ist alles Pantheistische sorgfältig ferngehalten: alle heidnischen Weltintelligenzen und Weltseelen sind in christliche Engel, Gewalten, Throne ꝛc. verwandelt. Sicherlich bedeutete diese Umdenkung des Neuplatonismus eine starke christliche Schutzwehr und war eine wichtige theologische That. Aber religiös gewertet ist ihr Eindruck fremdartig und wenig förderlich. Zitternd beugt sich die Seele unter die erhabene mystische Einheit von Allmacht, Weisheit und Liebe, deren Atem nicht nur in jedem tierischen oder menschlichen Regen auf dieser Erde gespürt wird, die auch die Pforten der Hölle gegründet hat und sich auf jedem Antlitz der

Verdammten wie der Seligen wiederspiegelt, dort im düstern Gegensatz der Finsternis, da sie das Gut des wahren Lichtes verloren haben (c'hanno perduto il ben dello intelletto), hier im Wiederschein der eigenen heiligen Glut. Das ist das ew'ge Licht, von dem der Seher ausruft:

„In seiner Tiefe sah ich, wie sich einet,
Verbunden in ein einz'ges Buch mit Liebe,
Was auf des Weltalls Blättern sich zerstreuet,
Substanz und Accidenz und ihr Verhalten,
In solcher Art zusammen all' geschmolzen.
Daß, was ich sage, nur ein schwacher Schein ist." Par. 33, 85 ff.

Zitternd beugt sich die Seele — und Gott ist ihr nicht näher, sondern ferner. Ja, wäre Christus der Sünderfreund und Weltenheiland: an seiner Hand ließe sich auch die Majestät Gottes ertragen, wenigstens doch die des lebendigen, das heißt, persönlichen Gottes. Aber Christus ist die Allweisheit: groß, erhaben, mit den strengen Zügen des Kirchenherrn und Weltrichters. Wie ein fremder Klang tönt das Agnus Dei[1]) in dem Gesang der Sphären. Was soll das Lamm Gottes in den Kreisen der ewigen Harmonien, wo Liebe metaphysische Kraft ist und Gott ein verzehrendes Lichtfeuer? Christus ist der Greif, der vor dem Wagen der triumphierenden Kirche dahin schreitet; er ist das flammende Riesenkreuz, das die hohen Himmel erfüllt. Der Menschensohn findet keinen Platz in dem titanenhaften Ringen der Welten.[2]) Der Dichter, welcher Papsttum und Kaisertum ins Gericht nahm und selbst die Ewigkeit mit seinen Urteilen umfaßte, konnte sicherlich kein anderes Glaubensbekenntnis brauchen als das Par. 24, 130 ff.:

„Ich glaub' an einen ein'gen
Und ew'gen Gott, der da den ganzen Himmel
Bewegt, selbst unbewegt, durch Lieb' und Sehnsucht."

Bei solcher Stellung zu Gott und den ewigen Mächten, die aus des Dreieinigen Tiefe hervorströmen, kann es nicht wunder nehmen, wenn das Unpersönliche hier und da als dunkles Schicksal durchbricht und dem sorgsamen, abwägenden Blick des Theologen ausweicht:

Stets wird Natur, wenn sie das Schicksal feindlich
Sich findet, gleichwie jeder andre Samen,
Der fern von seinem Boden, schlecht geraten. Par. 8, 139 ff.

Wir müssen darauf verzichten, weitere Punkte als Beweis dafür aufzusuchen, daß Dante nicht das Evangelium von Christus in seinem göttlichen Schauspiel uns vor die Augen gemalt hat. Er ist kein Reformator, auch kein Vorläufer der Reformation. Seine gewaltigen Worte wider die Päpste Bonifaz VIII. und Clemens V. verlassen die Grenzen der mittelalterlichen Anschauungen nirgendswo; nur entschlossener und reiner bringen sie jene Ideale zum Ausdruck, die in den doch schließlich treuesten An-

---

[1]) S. Purg. 16, 19.

[2]) Auch 13, 41 im par. ist nur ein unklarer Ausdruck über das Erlösungswerk Christi vorhanden:

Die Brust — so durchbohrt von der Lanze,
Nachher und auch vorher so viel genug that.

hängern des Papsttums lebten. Mag des Wanderers Wort hart herfahren über die Christum Verkaufenden, über die unwürdigen Prälaten und Kleriker, mag auch Sophisterei und Dekretalienstudium verworfen werden: Dante ist der treueste Sohn der Papstkirche, deren Sinn er wohl tiefer und inniger auffaßte als irgend ein anderer. Noch einmal lebt in ihm die ganze Herrlichkeit des echten Mittelalters poetisch verklärt auf. Die Stimme der zehn schweigenden christlichen Jahrhunderte ist auch zugleich der Schwanengesang der wirklich großen Statthalterschaft Christi auf Erden und der alleinherrschenden Königin Theologie.

Wir werden sehen, daß Petrarkas so ganz anders geartete Frömmigkeit sich in ihrer reifsten Form an die Jungfrau Maria wendet, die ihm den Menschensohn ersetzen muß. Auch Dante beginnt den letzten Gesang des Riesenwerkes mit einem Gebet an die Jungfrau Maria, das der heilige Bernhard für den Wanderer der drei Reiche an die Himmelskönigin richtet:

Jungfräuliche Mutter, Tochter deines Sohnes,
Mehr, denn sonst ein Geschöpf, hehr und voll Demut,
Vorausbestimmtes Ziel des ew'gen Rates,
Du bist's, durch die die menschliche Natur so
Geadelt ward, daß es verschmäht ihr Schöpfer
Nicht hat, sein eigenes Geschöpf zu werden.
. . . Allhier bist du der Liebe Mittagsfackel
Für uns, und bei den Sterblichen dort unten
Bist die lebend'ge Quelle du des Hoffens.
Ein Weib bist du so groß, und so viel giltst du,
Daß, wer nach Gnade strebt und dich nicht anruft,
Der wünschet sich, zu fliegen sonder Schwingen.
Und deine Gütigkeit gewährt dem Hülfe
Allein nicht, der drum bittet, nein, zum öftern
Kommt sie zuvor der Bitt' aus freiem Willen.
In dir Barmherzigkeit, in dir ist Mitleid,
In dir großmütiges Wesen, in dir eint sich,
Was immer ein Geschöpf an Güte fasset.

Rettet sich nicht in diese innigen Töne das echte menschliche Bedürfnis nach dem „gnädigen Gott", das nicht in der Stadt „Dis", nicht auf den Stufen des Läuterungsberges, nicht in den Himmeln der Planeten und Fixsterne Befriedigung gefunden hatte. Dante ist groß. Wir haben seiner Größe nichts abgebrochen. Aber von ihm kann auch das Wort des Herrn über den Täufer gelten: „Wahrlich, ich sage euch, nicht ist unter den von Weibern Gebornen ein Größerer aufgestanden als Johannes der Täufer; aber der Kleinere im Reich der Himmel ist größer als er."

Francesco Petrarca.

1.

Bei solcher Stürme Kampf, in leichtem Kahne
Bin ich auf hohem Meere ohne Steuer,
So schwach an Weisheit und so voll von Wahne,
Daß ich mir selbst im Wollen unergründlich
Und Frost im Sommer bin, im Winter Feuer. Son. 102.

Aus dem Canzoniere, dem Buch der italienischen Lieder Petrarcas könnte man unzählige Stellen auslesen, die den gleichen Gedanken enthalten wie die obigen Verse. Sie geben den Grundton an, auf den des Dichters Leben und seelisches Wesen gestimmt ist. In der unerschöpflichen Mannigfaltigkeit, sowie auch in dem nie versagenden Drang, den inneren Kämpfen poetischen Ausdruck zu verleihen, verrät sich der echte Lyriker. Petrarca ist nur Lyriker. In der epischen Dichtung wird er von dem Stoff erstickt, der unbelebt und undurchdrungen bleibt; in den didaktischen Werken vermißt man fast alle Poesie. Die in den letztern dargestellte, aus zweiter Quelle geschöpfte Philosophie der Alten ist durchweg Lebensweisheit stoischer Färbung und für uns wertlos. Ihr Wert für die damalige Zeit bestand darin, daß Petrarca als einer der ersten das Verständnis für die antike Litteratur anbahnte; und seinem Sammelfleiß verdanken wir wohl die Erhaltung manchen Werkes. Es ist bezeichnend, daß Petrarca sein großes Epos Afrika, sowie die philosophischen Prosaschriften und die Eklogen und Episteln lateinisch geschrieben hat. In dieser Sprache der Gelehrten, wozu sie damals schon längst geworden war, lassen sich alle Gelehrsamkeiten und allegorischen Künsteleien besser unterbringen als in der Volkssprache. Die lyrischen Herzensgedichte sind italienisch gedacht und gedichtet. Diese grundlegenden Verhältnisse zwischen den lateinischen und italienischen Dichtungen Petrarcas werden nicht dadurch aufgehoben, daß man den lateinischen Episteln warme und echte Herzenstöne nachrühmt und die italienischen Trionfi an dem Fehler des lateinischen Epos leiden, viel Stoff und wenig wirkliche Poesie zu enthalten. Es ist eben ein und derselbe Mann, der schrieb und dichtete. Petrarca selbst war übrigens, wie nach manchen Analogien nicht verwunderlich ist, auf seine schwächere Seite, die lateinischen Schriften, um vieles stolzer als auf das herrliche italienische Liederbuch.

Die lyrischen Töne sind allgemein menschlich, jedem verständlich. Der Leser von heute hat zunächst keine Anmerkungen und Kommentare nötig, um in Sinn und Gehalt der 317 Sonette, 29 Kanzonen, der Sestinen und Madrigale einzudringen. Klassische Anspielungen, Allegorien und verhüllte zeitgenössische Verhältnisse fehlen nicht, aber sie stören den Genuß der Lektüre nicht gar sehr. Die im Liederbuch behandelten Themata sind nicht zahlreich. Die allermeisten Gedichte handeln von der Liebe des Dichters zu Laura, einige wenige sind politischen und nationalen Inhalts, und hier und da ist ein Gelegenheitsgedicht, das an einen Freund oder Gönner gerichtet ist, eingestreut. Religiöse Klänge fehlen nicht, sie finden sich in späteren Jahren häufiger. Die letzte Canzone, an die Jungfrau Maria ist ein tief innerliches Bekenntnis.

Petrarca hatte die Weihen empfangen, allerdings ohne seinen geistlichen Charakter zu etwas anderm als zu einem sicheren Einkommen zu benutzen. Donna Laura, von der wir übrigens sonst nicht viel wissen, war eine verheiratete Frau von strenger Tugend. So war des Dichters Liebe ganz aussichtslos. Zu einer wirklichen Annäherung ist es nie gekommen. Aus der Ferne nur ließ sich Laura lieben, ja, ihr scheint die leidenschaftliche Neigung des bald berühmten Poeten recht gleichgültig gewesen zu sein. Der Eindruck ist nicht fern zu halten, daß Petrarcas Ge-

liebte viel mehr ein Bild seiner Phantasie war, als ihm selbst klar geworden ist. Aber dies Bild beherrschte seine Seele völlig. Es giebt kein geringes oder wichtiges Ereignis, das nicht zu Laura in Beziehung gesetzt wird. Keine Stimmung erfaßt das bewegliche Herz, die nicht ihren Grund in irgend einem wirklichen oder eingebildeten Vorkommnis in dem Lebenslauf seiner Liebe hat. Und geschieht einmal sonst etwas, so strömen Freude oder Leid in den Liebessee, um aus seinen Tiefen Farbe und Bewegung zu erhalten. Die Zeit wird nach den Jahren der Liebe gemessen.

Im Jahre siebenundzwanzig dreizehn hundert,
Am sechsten des April zur Morgenstunde
Traf mich dies Irrsal, wo kein Ziel ich sehe. S. 176.

Da ist der Ausgangspunkt dieser Zeitrechnung. Und die große Wende am selbigen Monatstage:

Es war in dem April, am sechsten Tage,
Als, in den Himmel sie von hier zu fahren,
Wir dreizehnhundert achtundvierzig schrieben. S. 290.

Diese einundzwanzig Jahre sind die Blütezeit des Dichterlebens gewesen. Und auch die entschlafene und himmlisch erhobene Laura waltet noch über den spätern Mannesjahren und dem spätesten Alter.

Ein Bild der Lebenslage Petrarcas und der Quellen, aus denen wir zu schöpfen haben, steht uns nun in Umrissen vor Augen. Nun ist auch jener Zwiespalt der Seele, den das 102. Sonett besonders prägnant zeichnet, dem forschenden Eindringen zugänglicher. Der Dichter vermag von der Liebe nicht zu lassen, trotzdem sie ihm so gar viele Schmerzen bringt. Zunächst ist solche seelische Not ein natürlich sinnliches Auf- und Abwogen der Gefühle. Es sind echte Leidenschaften, in deren brennender Schilderung der Sturm sich austobt. Willenlos, steuerlos wird der leichte Nachen auf den Wogen hin und hergeworfen. Es ist so süß, sich schaukeln zu lassen und alles andere zu vergessen; es ist so schauerlich schön, die Stürme durchs Gebein rasen zu lassen, so daß schmerzliche Lust über das Leben dahinfährt.

Von Schmerzen leb' ich und ich lache weinend;
Der Tod, das Leben sind mir gleich gehässig;
Du hast dies Schicksal mir heraufbeschworen. S. 104.

„Himmelhoch jauchzend, zu Tode betrübt:" das ist an kein Jahrhundert gebunden. Dazu gehört eine feurige Seele und, ums auszusprechen, ein echtes Dichtergemüt.

Pace non trovo, e non ho da far guerra;
E temo et spero, ed ardo, e son un ghiaccio;
E volo sopra 'l cielo, e giaccio in terra;
E nulla stringo, e tutto 'l mondo abbraccio.
(Ich kämpfe nicht, und finde keinen Frieden;
Ich zag' und hoffe, ich bin Eis und walle;
Ich will zum Himmel und bin Staub hienieden;
Ich halte keinen und umarme alle.) Anfang dess. Sonetts 104.

Dieselbe Flucht in die Natur, dasselbe Lauschen auf die seelenlosen und doch beseelten Töne im Rauschen der Wogen und Winde, im Wehen des Waldes, dieselbe wehmütige, ausgelassene Teilnahme am Wachsen,

Blühen und Vergehen da draußen: wo fände sich ein Lyriker, der nicht das alles in der Musik seiner Verse wiederklingen ließe.

In wildem Wetter, unterm lichten Monde
Gebaren Nächte dich, mein Lied, und Wälder. Sestine 7.

Das ist prächtig übersetzt; doch die Musik der italienischen Verse übertrifft die deutschen wie das originale Empfinden das Nachempfinden:

Sovra dure onde al lume della luna,
Canzon, nata di notte in mezzo i boschi.

Es ist nicht nötig hierbei länger zu verweilen. Man muß die Lieder lesen, die solche Gefühle austönen: ein Gedanke, tausend Klänge; eine Gestalt, tausend Bilder.

2.

In dieser seiner erotischen Lyrik ist Petrarca ein Kind der neuen Zeit, nicht ein Renaissant alter Kunst, sondern ein Erzeuger neuer Weisen. Wohl gehören so gestimmte Seelen allen Zeiten an, aber die Fesseln des Mittelalters mußte der abwerfen, welcher schrankenlos und ohne asketische Beängstigung seinem Herzen Luft machen wollte. Das thut Petrarca in den italienischen Gedichten.

Und doch brechen häufig genug ganz andere Stimmungen hindurch; weltfremde, anklagende Gedanken treten wie dunkle Gespenster zwischen den Blumen des Liebesgartens auf. Sie schließen sich wohl an die wehmutsvollen Tiefpunkte im erotischen Leben an, aber sie gehen nicht in diesem sinnlich-seelischen Schmerz auf. Sie kommen aus tieferem Grund. Es sind die Geburtswehen einer neuen Zeit, unter denen diese empfindliche Dichterseele besonders zu leiden hat. Er spricht das nicht klar aus, er ist sich dessen nicht deutlich bewußt, aber das drohende, dunkle Etwas ist da und liegt wie ein Verhängnis über ihm. Der Rausch der Liebe verfliegt — es kann ja nur ein Rausch sein der Gefühle und Phantasien, dies unechte Liebesverhältnis — und die Enttäuschung erwacht.

Als ich mein Steuerruder und mein Segel
Der Liebe überließ in diesem Leben,
Daß sie mich führe in des Glückes Hafen,
Da schleuderte sie mich an tausend Klippen;
Und nicht von außen nur droht mir mein Ende,
Auch meine Feinde birgt der eigene Nachen. Sestine 4.

Dies tief ergreifende Lied ist ein Bekenntnis der sittlichen Schwäche. Die Liebesglut verzehrt, statt zu erwärmen, sie brennt das Herz aus. Der ersehnte Hafen der innern Ruhe ist so unerreichbar. Die Sestine klingt in einem Schrei des Gebetes aus:

Signor della mia fine e della vita,
Prima ch'i' fiacchi il legno tra li scogli,
Drizza a buon rorto l'affanata vela.
(Der du mein Leben lenkst, o Herr, mein Ende,
Bevor mein Nachen scheitert an den Klippen,
Sei du zum Hafen Führer meinem Segel!)

Auf allen Gebieten ist der Zweifel wach geworden. Petrarca wird ewig umgetrieben von der Sehnsucht nach anderem, höherem. Fest und

wuchtig steht Dante in seiner alles umfassenden, unerschütterlich und kühn aufgebauten Weltanschauung. Er sieht nicht vorwärts in die Nebel der Zukunft, sondern aufwärts, und rückwärts nur, um auch die Vergangenheit in das erhabene Licht zu rücken, das ihm aufgegangen war. Petrarca dagegen, dem das Glück ganz anders gelächelt hat als seinem größeren Landsmann, fühlt keine Befriedigung, nicht in der Liebe, nicht im Studium, nicht im Taumel der Welt noch in der Stille von Vaucluse. Immer wird er zu neuen Versuchen, das Geheimnis des Lebens zu lösen, getrieben. Sie mißlingen alle. Die „Triumphe" geben ein Bild des Ringens. Über die Sinnlichkeit siegt die Liebe. Stärker als sie ist die Tugend, die wiederum dem Ruhme zu weichen hat. Zermalmend fährt auch über diesen die Zeit hin, bis endlich die Gottheit oder vielmehr der blasse Gedanke einer jenseitigen Lösung des Rätsels das verwüstete Feld behauptet. Was nützt es, daß Petrarca nicht an den Lehren der Kirche gezweifelt hat? Sie waren für ihn so tot, wie sein Amt in ihr. An den Konsequenzen, welche Jahrhunderte für ihre Lebensführung aus jenen gezogen hatten, zweifelte er längst bis zur Verzweiflung. Aus zu weicher Erde meint er geformt zu sein, nicht Manneswille genug, so klagt er, wohne in ihm. Das Charakterbild ist richtig, aber es ist nicht nur ein individuelles, sondern ein für die Zeit typisches. Dante ist die Stimme zehn schweigender christlicher Jahrhunderte. Petrarca sieht eine neue Welt vor sich, aber die alte hält ihn zu fest, als daß er zum Brückenabbrechen die Kraft gehabt hätte. So ist's die vielfach modulierte Stimme der Unentschiedenheit, die aus ihm spricht. Nirgendwo ist er ein ganzer Mensch. Seine Liebe ist halb, denn das Priestergewand fesselt ihn; seine Studienmuße ist nicht vornehm und selbstbewußt, denn sie vermischt sich mit mönchischen, asketischen Idealen; seine Vaterlandsliebe wird durch bischöfliche und päpstliche Gnaden vergiftet; sein Dichterlorbeer ist nur ein mühsam erworbenes Gelehrtendiplom; seine Frömmigkeit mußte sich in den geringen Rest seines Lebens flüchten und ist unsicher durch kirchliche Versicherung.

Verweilen wir noch einen Augenblick, um das Gesagte zu illustrieren, bei dem Verhältnis Petrarcas zu seinem Vaterland. Canzone 6, die an den Volkstribunen mit großen Ideen und geringer Macht, Cola di Rienzi oder, wie andere meinen, an den Legaten Benedikts XII., Bosone d'Agub, bio, der als Leiter der römischen Republik deren erwähltes Haupt den Papst, vertreten sollte, gerichtet ist, und Canzone 16, die an Italien sich wendet, geben über die patriotischen Gedanken des Dichters ausreichenden und poetisch machtvollen Aufschluß. Alt, träge und schlaff ist Italien geworden: alt in Bürgerzwist und Verbrechen, träge und schlecht zu irgend welchem Guten, zu müde zum Aufstehen. Die edlen Gemüter fehlen ihm, die es früher zum Glanze führten. Aber nun wird der Held kommen, auf den die alten Römer segnend herabsehen. Der Dichter hofft, daß das so oft treulose Glück jetzt einmal mit den kühnen Thaten sich billig vereinen wird. Wie täuschte er sich! Sein Auge hatte den Maßstab für das nachhaltig Mächtige und Aussichtsvolle verloren. Die Not sieht er hier wie überall, aber die Hülfe erwartet er, wie auch in seinem sittlichen Leben, von hohlen Scheingrößen. Im zweiten Lied redet er seine Italiener an:

Und wenn in euch zur Güte
Ein Funken nur erglühte:
Dann wirkt die Eintracht Wunder,
Der Überwinder Ungestüm zu beugen;
Denn nur bedarf es Zunder,
Italiens alte Helden zu erzeugen.

So, meint er, seien sie imstande alle verhaßten Fremdlinge vom geheiligten Boden Roms zu verjagen. Er will sich aufraffen zur wahrhaftigen Entschließung, um die Schuld zu sühnen. Herrliche Worte, aber nichts als abstrakte, allgemeine Gedanken, die richtig genug sind, aber die Wirklichkeit und Möglichkeit weit hinter sich lassen. Nun, das mag dem Dichter so gestattet sein. Und niemand wird die Gewalt der neuen Töne, die für Dante noch unmöglich waren, gering schätzen. Aber kein die Folgen begreifendes Verständnis von dem wahren Zwiespalt, der Italien nicht zur Ruhe kommen läßt, von der Unwahrheit des päpstlichen Herrschaftsanspruchs,[1]) und der Verruchtheit der italienischen Tyrannen, denen in zahmen Worten eine Lektion über die Vergänglichkeit alles Irdischen gehalten wird. „Frieden, Frieden, Frieden!" so schließt die Canzone. Friede ruft er, wo doch kein Friede ist.

Dieses selbe harte, klare Urteil muß über die religiöse Stellung Petrarcas gefällt werden. Ihm fällt in der religiösen Entwicklung der Menschheit nur die Rolle des vergeblich Suchenden zu. An der kirchlichen Doktrin hat er nie gerüttelt, aber er grub ganz anderswo nach lebendigen Quellen. Er grub in den Seelenkämpfen danach, die die Liebe ihm brachte:

Zehn Jahre schon, o mein Erlöser, scheiden,
Seit ich das fürchterliche Joch erfahren,
Das härter ist, je sanfter wir es tragen.
Erbarme du dich so unwürd'ger Leiden!
Du führe den verirrten Geist zum Wahren,
Ihn mahne, daß du heut ans Kreuz geschlagen!

Aber er begriff den Karfreitag nicht, der ihm sonst oft wichtig geworden ist. Nur Lebensüberdruß und trostlose Verzweiflung bieten ihm jene Seelenkämpfe; sie führten nicht zu dem rechten Gebet des bekehrten Sünders. Es ist nicht anderes: der Kelch ist geleert, und die Hefe ist bitter. Alle asketischen Anwandelungen haben hierin ihren Ursprung. Mit hinreißender Wucht dringen diese Klagen aus dem Innern. So bei Lauras Tod:

Ahi null' altro che pianto al mondo dura!
(Ach nichts als Schmerz hat Dauer auf der Welt.)

---

[1]) Die folgenden so wahren Worte, gegen die weltliche Macht der Kirche gerichtet, blieben leider vereinzelt:

Keuschheit und Tugend hoben dich vom Staube,
Die gegen ihre Gründer sich erfrechte,
Schamlose Metze! — und was ist dein Hoffen?
Sind's deine Buhlen? — deine vielen Raube?
Kein Konstantin kommt mehr, — doch seine Rechte
Entreiße dir die Welt, die sie betroffen. Son. 107.

Oder in der schon zitierten 7. Sestine:

Von Tag zu Tag hoff' ich den letzten Abend,
Der mich befreit von dieses Lebens Wallen,
Und mich entschlummern läßt wo auf den Fluren:
Denn so viel Schmerz, als ich, hat unterm Monde
Kein Mensch gehabt, das wissen alle Wälder,
Wohin mich flüchten heißen Tag' und Nächte.

Nur zu verwandt war ihm vieles in der stoischen Philosophie, der auf den Trümmern einer Welt erblühten Lebensklugheit starker und doch gebrochener Herzen. Auch diese Quellen versagten und versiegten. Da wollte der Gequälte es Dante gleichthun und am Bilde der verklärten Laura die dürstende Seele erquicken. Wohl erschien die himmlisch erhabene Geliebte ihm oft wie der Inbegriff alles Reinen und Guten. Die Leidenschaften ebben zurück, und stille Läuterung arbeitet am Herzen. Sie und den Heiland will er sehen, die Augen in diese Sonne tauchen, bis die Lippen schweigen. Nachts erscheint Laura als sanft mahnende, himmelwärts lockende Trösterin. So scheint der Himmel vor ihm ausgebreitet, und der Sünderheiland giebt Kraft und Mut mit auf den Weg. Und doch diese Töne verschwinden dann wieder in grellen Disharmonien. Die irdische Liebe war zu lange gehegt worden, um der reineren weichen zu können. Und dann: wie unsicher ist dieser Weg zu Gott! Das empfindet Petrarca selbst in einigen der letzten Gedichte, die innigere religiöse Stimmungen wiedergeben. Da will er endlich ein Ende machen mit allem Eigenen.

Im Feuer froh und hoffend in den Plagen,
Ließ Amor einundzwanzig Jahr mich toben,
Und seit mein Herz mit der Geliebten droben,
Zehn andre Jahre mich in Thränen klagen.
Jetzt schwach, muß ich die Schuld des Wahnes tragen,
Der fast die Kraft der Jugend aufgehoben;
Und hier erschein' ich, wahrhaft zu geloben
Dir, großer Gott, den Rest von meinen Tagen. Son. 312.

Hat es da nun endlich Ruhe gefunden, dies unruhvolle Dichterherz? Gott ist so groß und ferne, und Christus ist dem Sohne der Papstkirche nicht der Freund der wunden und beladenen Sünder, sondern der unnahbare Richter. Dem Menschensohn kann er nicht nahen. Da öffnet sich ihm die letzte seiner Quellen, die göttliche Gestalt der liebreichen Jungfrau Maria. Zu ihr steigt als Gebet das letzte Lied empor. Es ist von herrlichster und ergreifendster Schönheit. Es fehlt nicht viel und seine Wünsche, Hoffnungen, Erwartungen, Gewißheiten und Vorstellungen könnten Christum selber umfassen! Wir scheiden von dem Dichter, den wir lieb gewannen, als von dem nicht hoffnungslos dunklen, aber noch sehr getrübten Bilde eines Gottsuchers in der Wüste und ihren Luftspiegelungen.

O Jungfrau, gieb mir Zähren
Der Buße und der Frömmigkeit zur Speise,
Daß rein doch seien meine letzten Thränen!
O Jungfrau, einzig wahre,

Im Herzen mahnt mich Tod und mein Gewissen!
Befiehl mich deinem Sohn, in Gottes Hände,
Dem wahren Menschenkinde,
Daß Ruh' ich finde, wenn mein Geist entschwände!

Ludovico Ariosto.

Dante hatte Gott gefunden, wirklich gefunden auf seine große, nicht größte Weise. Petrarca war im Suchen geblieben; aber wie weit war er doch im Suchen schon gekommen! Wir haben ein Recht bei jedem wahren Dichter nach seinem Weg zu Gott zu fragen und auf die Klänge zu horchen, die der Harfe aus dem innersten Heiligtum des Herzens zuströmen. Keinen Augenblick zweifelten wir an diesem Recht, als wir Dantes Terzinen lasen, und bald führten auch Petrarcas Sonette auf diesen Pfad. Aber der Orlando furioso läßt uns ernstlich die Frage stellen: ist dieser Spiegel des Menschenlebens nicht so sehr der Erde allein zugekehrt, daß kein Strahl eines andern Lichtes ihn treffen konnte? Es ist in der That wohl kaum möglich, irgend eine tiefere religiöse Stimmung irgendwo in den sechsundvierzig umfangreichen Gesängen zu entdecken. Wohl sind die gesamten, unzähligen Kampfesscenen auf der unversöhnlichen Feindschaft zwischen Heiden und Christen aufgebaut. Aber der oft genug wie eine gewohnte Redensart hingeworfene Schlachtruf „Christi Banner", „Christi Kirche" oder ähnliches bestimmt nie die Thaten der streitlustigen Ritter und Abenteurer. Ehrgeiz, Kampfbegierde und vor allem Liebeshändel: das sind die immer wiederkehrenden Themata. Mit einer bewunderungswürdigen Kunst, die an kaum einer Stelle ermattet oder erbleicht, bringt Ariost seine längst bekannten, größtenteils schon so oft behandelten Stoffe in neue reizvolle Formen. Wenn man sich in die Oktaven etwas hineingelesen hat und von ihrem „Strom" sich forttragen läßt, freut man sich auch der unsinnigsten und thörichtsten Begebenheiten und Abenteuer. Was Ariost erzählt, hat er zumeist aus dem „Verliebten Roland" des Bojardo, der in seiner Geburtsstadt Reggio Statthalter gewesen ist, geschöpft, um die begonnenen Fäden desselben fortzuspinnen. Dann floß ihm sowie seinem Vorgänger reichliche Nahrung zum Erzählen aus den Romanen der Tafelrunde und aus volkstümlichen Rittergeschichten zu.[1]) Daß Ariost als echtes Kind der Renaissance aus den Lateinern und Griechen fast massenhaft seine Beute holt, ist selbstverständlich. Manche Erzählungen sind Zug für Zug aus der Odyssee oder Aneis herübergenommen. Aber Ariost kann erzählen, so anschaulich, so behaltsam, so anspruchslos, daß ein begebenheitsdurstiges Gemüt, das durch keine Reflexionen oder didaktische Poesien seinen naiven Kunstgeschmack verbildet hat, davon entzückt sein muß. Stellen wir uns denn wieder, wie bei Dante, vor, daß die behandelten Gestalten und Geschichten den Leuten, denen der Dichter sie erzählte, vertraut und bekannt waren, daß sie mit gleicher Freude diesen Liebes- und Kampfesmärchen wieder und wieder lauschten, wie unsere Kinder ihre Hausmärchen um so lieber hören, je genauer sie

[1]) S. Italienische Litteraturgeschichte von Wiese und Perkopo, S. 274.

sie schon kennen, so begreifen wir, was uns anfangs übertrieben dünkte, warum der „Rasende Roland" zu den gefeiertsten Dichtwerken der italienischen Litteratur gerechnet wird. Auch insofern gebührt ihm dies Prädikat, als er der Typus einer Zeit und einer Lebensanschauung ist. Ariost vertritt, wie schon angedeutet, die echte italienische Renaissance. Darüber gleich einige Worte. Verstehen wir diese seine typische Bedeutung, so haben wir auf Grund dieser Thatsache nun wieder die Berechtigung, auch bei ihm, wenn auch noch so mittelbar, Antwort auf die Frage, die uns hier die wichtigste auch bei einem Dichter und gerade bei einem Dichter zu sein scheint, zu suchen.

Die geschilderten Handlungen sind ihrem Stoff und ihrer Pragmatik nach für Dichter und Hörer ohne Vorbildlichkeit, ohne Autorität, ohne Lebensinteresse. Das delectare hat das docere durchaus verdrängt.

> Wer die Erzählung anhört mit Vergnügen,
> Mag sich zum nächsten Sange hinverfügen. Schluß von Ges. 22.

Getrost lassen sich Gesänge und Episoden überschlagen. Die begonnenen Fäden werden willkürlich abgebrochen und willkürlich wieder fortgesponnen. Des Hörers feine Lust ist einziger Ehrgeiz des Erzählers. Darum feilt und glättet er unaufhörlich, bis die Verse in strahlender Politur glänzen. Die nimmermüde Abwechslung verleiht auch dem Kleinsten Reiz, und gerade das Kleinste wird sorgsam aufgesucht und gepflegt. Es wird ihm auch wohl ein weites, prächtiges Gewand umgehängt, aber immer mit der feinen Vorsicht, daß man es nur ja nicht ernst nehme. Dies „ernstnehmen" des Lebens war das Charakteristische des Mittelalters gewesen.[1]) Schwer und oft bis zur Erschöpfung ermüdend hatten seine Forderungen auf Geist und Gemüt gelegen. Da war der eherne Schritt mit langsamem Dröhnen über festen Stein geschritten, viel zermalmend, aber die eigene Wahrheit und Festigkeit hatte daraus geklungen. Doch der Steinboden war hohl geworden und die Größe falsch, oft lächerlich in der Anmaßung der früheren Tiefe und Kraft. Nun ließ man bald nichts mehr frei von Spott und Verachtung. Wacker schlugen gelehrte Humanisten und unwissender Pöbel auf Mönche und Kleriker los. Nicht ist das so zu verstehen, als ob mit dem Humanismus und dem Geist der Antike nun irgend welche neue Sicherheit, sei es auch nur die des Zweifels, die von der Kirche sich Abwendenden ergriffen hätte. Halbheit und Stückwerk: all überall Übergang und Inkonsequenz. Aber die Stimmung zur Andacht war trotz massenhaften Aberglaubens, trotz gelegentlicher Bußerschütterungen und Reliquienenthusiasmus gründlich verflogen. Die neuen alten Größen beschäftigten Phantasie und Werturteil. Es gab Kampf und Aufregung genug, jeder Schritt des Lebens konnte früher ungeahnte Konflikte bringen! Entschieden war nichts, möglich alles: vom Dogma des Mittelalters bis zu den griechischen Systemen. Wie willkommen mußte da Ariosts Liebenswürdigkeit sein! Er befriedigte in reichem Maß die Phantasie, genügte dem erwachten neuen Geist, da er seine Augen über die weitesten Gebiete schweifen ließ, ja er verflocht hier und da freundlich harmlose Moral und

[1]) S. R. Federn, Dante, S. 58.

Philosophie in seine beredten Schilderungen. Wohl verstanden: er besaß eine solche Art zu predigen, daß er niemandem zu nahe kam und auf der Grundlage der anerkannten menschlichen, nun einmal unvollkommenen, Verfassung goldene Mittelstraßen aufwies. Zu Anfang der Gesänge findet man derartige sozusagen achselzuckende Reflexionen über Menschentugend und Menschenlos.

Dem Nächsten beizustehn, sei jedes Streben;
Denn Gutes thun, bleibt selten ohne Lohn.
Und blieb es auch, doch kostet's nicht dein Leben,
Bringt weder Nachteil dir, noch Schmach und Hohn. s. 23, 1.

Im 16. Gesang heißt's Strophe 46:

Ma fortuna anco più bisogna assai;
Chè senza, val virtù raro o non mai.
(Allein das Glück muß doch am meisten gelten:
Kraft ohne Glück hilft nimmer oder selten.)

Von diesem selben Glück heißt es im Ton der echten Weltklugheit ma la Fortuna, che dei pazzi ha cura (30, 15; in der italienischen Ausgabe von Camerini 29, 15). Wer so dem blinden Glück die Narrenfreundschaft zuspricht, der scheint mit allem ernsthaften Glauben, ja allem ernsthaften Zweifel fertig zu sein. Derartige Züge des gänzlichen religiösen und philosophischen Leichtsinns ließen sich viele aufzeigen. Doch würde es aus zweifachem Grunde nicht viel helfen sie aufzuführen. Einmal enthalten sie durchweg wirklich Triviales, und zum andern würde Ariost selbst sehr erstaunt sein, wenn er seine lediglich zum Würzen der Erzählung dienenden Salzkörner als gewichtige Speise behandelt sähe. Es ist ja für diese Geisteslage bezeichnend genug, daß neben der absoluten Gleichgültigkeit in allen religiösen Dingen die kirchliche Phrase ungestört nebenher läuft. Eine theoretische Leugnung findet sich nirgends: das wäre zu viel verlangt. Ja, der Hintergrund der ganzen Rittergeschichten wird von unbestrittenen mittelalterlichen und großkirchlichen Idealen beherrscht. Gelegentlich sogar ist die alte Zeit die gute neben der schlechten Gegenwart.

Man weiß, daß damals sich die Syrer zierten
Mit jeder Wehr, die in Europa galt,
Wozu vielleicht die Franken sie verführten,
Die damals, nah an ihrem Aufenthalt,
Das heil'ge Land, die hohe Stadt regierten,
Wo der allmächt'ge Gott im Fleisch gewallt,
Die jetzt der Christen elend stolze Bande
Den Hunden überläßt zur ew'gen Schande.

Wo zur Verbreitung unsrer heil'gen Lehre
Gesenkt der Krieger Lanze sollte sein,
Da rennen sie sich in die Brust die Speere,
Den wen'gen Glauben vollends zu zerstreun.
Nach andern Orten zieht, ihr Frankenheere,
Ihr span'schen, deutschen, schweizerischen Reihn,
Wo Beuten, rühmlicher für euch, sich zeigen!
Denn was ihr hier sucht, ist schon Christo eigen. 17, 73. 74.

Doch merken wir bald, daß es nicht religiöser Ernst ist, der den Dichter plötzlich aus seiner heitern Rolle fallen läßt, sondern nationaler

Schmerz. In der 76. Strophe desselben Gesangs findet sich die berühmte, an Dante und Petrarca erinnernde Stelle über Italien:

O stinkende Kloak' voll Sünd' und Schande,
Du schläfst, Italien! fühlst nicht, daß du jetzt
Von diesen bald, und bald von jenen Horden,
Die einst dir dienten, Sklavin bist geworden.

Und daran schließt sich bald der Ruf an den Papst, mit dem er das Haupt der Kirche nur als italienischen Fürsten auffaßt. Höchstens, daß er die Macht der Himmelsschlüssel und des Hirtenstabes in den Dienst der Befreiung Italiens vom fremden Joch stellen soll.

Du großer Leo, der auf seinem Rücken
Die schwere Last der Himmelsschlüssel trägt,
O, laß vom Schlaf Italien nicht umstricken,
Auf dessen Haupt du deine Hand gelegt!
Gott wollte mit dem Hirtenstab dich schmücken,
Hat dir den furchtbarn Namen beigelegt,
Damit du brüllst und ausstreckst deine Klaue,
Daß deiner Herde vor dem Wolf nicht graue.

Wie weit war doch das Papsttum auch in jener Zeit, wo der Stuhl Petri noch als Nebenamt mit angenehmen Einkünften dem an Nepoten reichen Renaissancetyrannen wertvoll war, wie weit war es auch da von nationalem Empfinden entfernt! Es mag kurialistische oder dynastische Tendenzen verfolgen, dem Nationalen wird es seiner Natur gemäß immer verständnislos und feindlich gegenüber stehen. Die Klagen der italienischen Dichter über die Zerrissenheit und das Unglück ihres Landes nehmen sich merkwürdig hülflos und inkonsequent aus. Was hatte die Dantesche Kaiseridee mit der Nation gemein? Nur verstohlen und mit Unbestand durfte Petrarca, der Kanoniker, der Schützling der Kurie und der Colonna, den phantastischen letzten Volkstribunen Cola di Rienzi lieben. Auch Ariost hat bitter genug unter Herrendienst und Fürstenlaune leiden müssen. Aber darin war er mit seiner ganzen Zeit charakterlos genug, daß er die Verherrlichung irgend eines kleinen Fürstengeschlechts in die Aufgaben eines Dichters aufnahm.

War die Renaissance zu keinem energischen nationalen Gedanken fähig, von einer religiösen Reformation war sie noch weiter entfernt. Impulse und Wallungen fehlten nicht. Aber Beständigkeit wohnte nirgends in diesen schnell verschwindenden Zuckungen. Stolzes Vertrauen auf eigene Kraft und dumpfer Schicksalsglaube wechseln miteinander ab. Das Gottesbild ist so verworren wie die Lebensführung; Sünde und Reue werden getrennt; die Sünde wird leichtsinnig als Verhängnis oder hochmütig als Stärke beurteilt; Reue ist Schwäche; nur als Buße, die in Masse nur vorübergehend auftritt, wird sie noch sichtbar. Die Vergeltung im Jenseits wird im Vaterland Dantes zu einer fragwürdigen Angelegenheit, die eigentlich das Leben nicht mehr bestimmen dürfe. Von einem Verständnis Christi, seiner Person und seines Heilswerkes, findet sich wohl keine Spur. Jakob Burckhardt, der im 2. B. der Kultur der Renaissance über die religiöse und sittliche Art der Zeit die beste Auskunft giebt, führt dort S. 282 eine Ode des M. Antonio Flaminio an, die ein Gebet um die am höchsten geschätzten Lebensgüter enthält:

Dii quibus tam Corycius venusta
Signa tam dives posuit sacellum,
Ulla si vestros animos piorum
Gratia tangit,

Vos jocos risusque senis faceti
Sospites servate diu; senectam
Vos date et semper viridem et Falerno
Usque madentem.

At simul longo satiatus aevo
Liquerit terras, dapibus Deorum
Laetus intersit, potiore mutans
Nectare Bacchum.

Hinter dieſer heidniſchen Form verbirgt ſich ein Theismus, der wohl die epikureiſche Lebensſumma in dieſen Verſen nicht ſo ganz buchſtäblich aufgefaßt haben will, aber doch gegen jede Weltflucht entſchieden proteſtiert. In Wirklichkeit übrigens war es mit dem Optimismus der Renaiſſance nicht weit her. Wurde des Jammers zu viel, ſo gab man den letzten Reſt von Vorſehungsglauben auf und ſprach reſigniert nach antiken Vorbildern vom Schickſal und ſeinen dunklen Wegen.

Aber genug dieſer Andeutungen über den oft beſchriebenen Boden, aus dem Arioſto herauswuchs. Nicht ohne Gewinn verlaſſen wir auch dieſes dichteriſche Spiegelbild einer großen, unfertigen, niemals zu einem geſunden Abſchluß gekommenen Geiſtesbewegung. In Arioſtos großem Epos dürfen wir nicht nach tieferem Aufſchluß über allgemein gültige Fragen ſuchen. Die Zeit hatte genug von theologiſchen Erwägungen und Streitfragen genoſſen, ſie hatte alle Phaſen durchlaufen und alle Entwicklungen durchgemacht, die das katholiſche Chriſtentum geſtattete. Man war feſt entſchloſſen, nun einmal das alles zu verlaſſen. Es war eine Flucht aus dem erſtarrten Leben in das werdende Leben, es war die große Kriſe des Chriſtentums. In Italien hat das erſtarrte Leben geſiegt; der Geiſt des Ignatius von Loyola fuhr hinein und machte es auf ſeine Weiſe zur Fortexiſtenz fähig. Das neue Leben war an ſeiner Niederlage nicht unſchuldig. Gewiß giebt es ein Recht, die dumpfen Räume der verfallenden Behauſung zu verlaſſen und auf blumigen Auen ſich der Sonne kindlich zu freuen. Aber die Sonne der Heiterkeit geht unter, und die Nacht fordert gebieteriſch auf, ein neues Obdach zu ſuchen, ſoll nicht die Finſternis ſelbſt zur Wohnung werden. Wandlungsprozeſſe gehören zur religiöſen Entwicklung. Die deutſche Reformation zeigt, daß ſie zum wahren Leben und wahren Glauben führen können. Die italieniſche Renaiſſance lehrt, daß ſie gerade als ſolche gewaltige Menſchen und gewaltige Werke gebären, aber doch ſchließlich fruchtlos bleiben können. Der Volkscharakter und die geſchichtlich gewordene Umgebung ſind für den endgültigen Ausgang von hindernder oder fördernder Bedeutung. Aber die Entſcheidung würden ſie nur dann geben, wenn das Menſchenweſen in Raſſe, Nation, Land und Geſchichte aufginge. Ihm iſt jedoch eine perſönliche Freiheit gewährt, die *alles* zu durchbrechen fähig iſt. Eben deswegen darf der religiöſe Fortſchritt im Land Arioſtos nicht mehr geſucht werden. Von jenſeits der Berge mußte die ſuchende Seele ins Land Luthers ziehen. Dort findet ſie mehr als bei Dante, mehr als

bei Petrarca, total anderes als bei Arioſt. Dort endlich findet ſie das Evangelium.

Torquato Taſſo.

Das Ende der Renaiſſance war die Gegenreformation des Jeſuitismus. Wie Petrarca zwiſchen Mittelalter und Neuer Zeit, ſo ſteht Taſſo zwiſchen Neuer Zeit und wiederhergeſtelltem Mittelalter. Wiederhergeſtellt und erneuert hatte ſich die römiſche Kirche. Denn von ihren Gegnern hatte ſie doch etwas gelernt, wenn auch die heilige Glaubensglut bei ihr zum Fanatismus und der brennende Wiſſensdurſt zur Schulgelehrſamkeit geworden war. Was Geiſt und Gemüt an wahrem Leben entbehrten, ſollte durch größere Sicherheit und genauere Schematiſierung erſetzt werden. Der von langen Irrfahrten ermüdete Wanderer zieht die Engigkeit des geſicherten Obdaches der noch ſo verheißungsvollen Weite und Ferne vor. Denn er hat erfahren, daß er in dieſer ſich nicht zurechtzufinden vermag. So ging es dem neugeborenen Geiſt Italiens. Dazu kam der allezeit gewaltige Faktor der äußern Macht. Wenn auch nicht alle in ſolcher Furcht vor der Inquiſition und der disciplinariſchen Gewalt der Kirche ſtanden, wie der Dichter Taſſo, ſo zeigt ſein trauriges Beiſpiel doch, wie ſehr die Beeinfluſſung durch die kirchliche Polizei zu einem geiſtigen, innerlich angreifenden Faktor werden konnte. Wäre Taſſo der reine Repräſentant der Gegenreformation, ſo würde er für die religiöſe Entwicklung der Menſchheit überhaupt nicht in Betracht kommen. Anziehend und bedeutungsvoll macht ihn gerade der Widerſtreit zwiſchen freiſchaltender Dichterkraft und vorgeſchriebener, aufgedrückter Weltanſchauung. Sicherlich iſt Taſſo in noch viel höherem Grade als der ganz irreligiöſe Arioſto ein *nicht* abgefallenes und nicht abgeſtoßenes Glied der Kirche geweſen. Über die Negation hat jedoch bei ihm das religiös wertende Urteil hinauszugehen, dann hinauszugehen, wenn der eifrige Wille für die That gutzuſchreiben iſt. Man redet viel von einer Tragik in Taſſos Leben, und Goethe hat dieſe Tragik wohl zu ausſchließlich auf das Gebiet des Dichterweſens und ſeiner ihm eigentümlichen Bedürfniſſe, Anſprüche und Konflikte verlegt. Geſellſchaftliche Verpflichtung, Freundſchaft und Liebe werden, ſo tief ſie empfunden und ſo ſehnlich ſie erwünſcht ſind, doch dem mächtigeren Drang nach vollkommener dichteriſcher Freiheit geopfert. Das Opfer aber iſt unfreiwillig, nicht zwar von außen irgendwie aufgezwungen, wohl aber durch das im Genius liegende Verhängnis, durch die Schwäche der dichteriſchen Kraft — will man dieſen paradoxen Ausdruck erlauben — herbeigeführt worden. Es iſt furchtbar ſchmerzvoll, nicht gewollt, aber gemußt; der Opfernde ermißt die ganze Tiefe ſeiner Verluſte, aber würde noch mehr, das iſt ſich ſelbſt, preisgeben, wollte er vor jenem Opfer zurückſchrecken. Und andererſeits — dies Opfer iſt auch ein Verluſt an dem eigenen Selbſt. So iſt er unrettbar dem Verhängnis verfallen.

> Iſt alle Kraft erloſchen, die ſich ſonſt
> In meinem Buſen regte? Bin ich nichts,
> Ganz nichts geworden?

Nein, es ist alles da! und ich bin nichts!
Ich bin mir selbst entwandt, sie ist es mir! V, 5.

Der seelische Konflikt des historischen Tasso ist nicht so unvermischt mit niedrigeren Motiven. Seine Anlage zum Glauben und zu einem innern Verhältnis zu Gott sind durch die jesuitische Erziehung in ein eifriges Verlangen nach einem peinlichen und ausgedehnten kirchlichen Gottesdienst verwandelt worden. Es ist geradezu trostlos zu sehen, wie Tasso seine religiöse Kraft in den irrigsten und hülflosesten Mitteln, Gott zu gefallen, verschwendet. Er flieht nicht allein das ernsthafte Studium aus Furcht vor Zweifelsergebnissen, er verschafft sich nicht allein wieder und wieder von den Gerichtshöfen der Inquisition, deren Glaubenseifer fast vor seiner Orthodoxie verblaßte, schwarz auf weiß die seine geängstigte Seele beruhigenden Zeugnisse der Rechtgläubigkeit, er unterwirft thatsächlich seine dichterische Intuition dem mehr als prosaischen Urteil bigotter Schiedsrichter. Nicht genug damit, daß er la Gerusalemme liberata veränderte und verschlechterte, er dichtete dies Meisterwerk seiner besten Jahre in die Gerusalemme conquistata um, die nun wirklich, wie es der inquisitorische Kritiker des ersten Epos verlangt hatte, von Mönchen und Nonnen gelesen werden konnte. Wie bekannt, scheitert Tassos Leben an dem Felsen seines eigenen Wahnes, dem er ungezwungen Opfer über Opfer brachte. Nur seines Dichterruhms vermochte er sich nicht zu entäußern. So wenig er demselben sonst Ehre gemacht hatte, so sehr verlangte er ihn von andern anerkannt zu sehen. Daß dies je länger, je weniger geschah, raubte ihm den letzten Halt. Ohne den geringsten Trost aus seiner sklavischen Treue gegen die kirchlichen Gesetze schöpfen zu können, aber immer unterwürfiger ihnen gehorchend, sank seine dichterische Kraft mehr und mehr. Er starb, eine Ruine früherer Herrlichkeit und Schönheit. Nicht einmal die letzte äußere Anerkennung, die ihm Urban VII. wollte als Lohn zu teil werden lassen, die Dichterkrönung auf dem Kapitol, sollte er mehr erleben. Er starb kurz vorher, 51 Jahre alt.

Das „Befreite Jerusalem" gehört nach einstimmigem Urteil der Litteraturhistoriker zu den ersten Werken der Weltlitteratur. Man rühmt dem Epos nach, daß es die ruhige Sicherheit der Erzählung, die Klarheit des Stoffs mit der bunten Beweglichkeit der Darstellung und den beliebten Themata der Raccontatori vereinigt habe. Das heißt nichts anders als eine Verbindung von klassischen mit romantischen Mustern, von Virgil mit Ariost! Die Erzählung ist ja in der That viel einheitlicher und klarer, als die des Orlando furioso. Es ist möglich, dem Faden der Ereignisse, die in einem pragmatischen Zusammenhang stehen, mit einiger Lust zu folgen. Das Gefühl der Spannung ist nicht so stark, daß darüber der freudige Genuß an der einzelnen Situation verloren gehen könnte, der Fortgang der Erzählung entbehrt aber andererseits nicht derjenigen Geschlossenheit, die vorwärts treibt und Gedächtnis wie Phantasie angenehm beschäftigt. Und dann berührt es einen modernen Leser sehr erfrischend, daß das psychologische Moment nicht so ganz zu kurz kommt wie bei Arioste. Die einzelnen Charaktere sind überlegt und nach allen Seiten, soweit das der an Gedanken arme und an Schlägen und Liebe reiche Stoff überhaupt zuläßt, sorgfältig ausgeführt. Die gemachte Einschränkung

ist allerdings so bedeutungsvoll, daß der Beurteiler mit Bedacht in den Rahmen der Ideen sich gefangen geben muß, um dem Dichter gerecht zu werden. Die Zahl und Art der Tugenden, welche Helden wie Gottfried von Bouillon, Rinaldo, Tancred, und wie sie alle heißen mögen, ihr eigen nennen können, ist außerordentlich gering. Am klarsten und uns verständlichsten sind schon die den Alten abgelauschten antiken Charaktereigenschaften: *σωφροσύνη* und *ἀνδρεία*. Natürlich fehlt der mittelalterliche Firnis darüber nicht. Und eigentlich lebendig, das heißt auf eigener Erfahrung beruhend, sind diese Charaktere nicht geschildert. Trotz aller Anstrengungen ist der Staub, den die gelehrte Aneignung aus zweiter Hand darüber gebreitet hat, nicht zu entfernen. Wie sollte auch das arme Leben des Jesuitenzöglings, des unglücklichen Fürstendieners, des Inquisitionsunterthanen, etwas von wirklichem, klingendem Leben in Welt und Kampf haben erfahren können!

Es bildet ein Talent sich in der Stille,
Sich ein Charakter in dem Strom der Welt.

Daß diese Wahrheit dem Dichter zur Wirklichkeit werden möchte, wünscht ihm die Leonore Sanvitale in Goethes Schauspiel. Sie ist ihm nicht zu teil geworden. Und ein Dichter mag noch so groß sein, kein Talent kann ihm selbst den Charakter ersetzen, kein Genius ihn Charaktere schaffen lassen, die ihm innerlich fremd sind.

Die Idyllen sollen besser gelungen und lebenswahrer sein, als das Heroische. Dies Urteil beruht darauf, daß auf dem Gebiet des rein seelischen Lebens, besonders der Liebe, die eigenen Erlebnisse der Grund und Boden für dies dichterische Schaffen bilden konnten. Niemand wird die Gestalten der Sophronia, Armida, Clorinda und ihre Schicksale für nicht tief empfunden und prachtvoll geschildert halten. Welche innere Kraft des Wünschens liegt in den ruchlosen Zauberworten der Armida!

Goda il corpo securo, e in lieti oggetti
L'alma tranquilla appaghi i sensi frali:
Oblíi le noie andate, e non affretti
Le sue miserie in aspettando i mali.
Nulla curi se 'l ciel tuoni o säetti;
Minacci egli a sua voglia, e infiammi strali:
Questo è saver, questa è felice vita:
sí l'insegna natura, e sí l'addita.
(Genieße keck der Leib, und froher Weile
Befriedige der Geist den schwachen Sinn,
Vergeß' entfloh'ne Schmerzen und beeile
Nicht durch des Leids Erwartung den Beginn.
Was kümmern ihn des Himmels Donnerkeile?
Mag er nur drohn und blitzen immerhin!
Das ist Verstand, das ist ein glücklich Leben;
So lehrt Natur, so hat sie's angegeben.) XIV, 64.

Die heiße Rache der Zauberin verwandelt sich beim Anblick des wehrlosen Helden in glühende Liebe.

Und in ein Tüchlein sammelt sie mit scheuer,
Gelinder Hand von seiner Stirn den Schweiß
Und kühlet ihn, schon jetzt ihr wert und teuer,
Durch sanftes Fächeln mit besorgtem Fleiß.

So schmelzt – wer glaubt es wohl? — ein schlummernd Feuer
Geschloss'ner Augen ihres Herzens Eis,
Das demanthart umzog die sanftern Triebe,
Und ihre Feindschaft löst sich auf in Liebe. XIV, 67.

Schon nach diesen Proben, die sich sehr reichlich vermehren ließen, ist das Urteil unanfechtbar, daß Tassos dichterische Stärke im Idyllischen liege und nicht im Heroischen. Das Urteil ist eigentlich ein recht hartes für einen Dichter von dem Ehrgeiz Tassos, und was noch bedenklicher ist, von der natürlichen Begabung Tassos. Die Idylle steht an Bedeutung weit unter der Lyrik. Auch scheint es mir nicht von dem Dichter Fremdes verlangen zu heißen, wenn man im heitern Spiel des Romanziers den Wiederklang bedeutenden Erlebens vermißt. Wie gewaltig zeigte sich uns Petrarca in der Tiefe und Wahrheit seiner Erlebnisse! Aber der arme Tasso *darf* ja nicht große Dinge vornehmen. Alle Fragen von entscheidender Bedeutung sind längst für ihn beantwortet. Da zieht er sich denn in die Schlupfwinkel des halb sinnlichen, halb idealen Liebeslebens zurück, die ja die römische Kirche klug genug ihren allzu heißblütigen Söhnen immer freigelassen hat. Alle Größe im Gerusalemme liberata ist gekünstelt und fadenscheinig, dem Leser bleiben nur die Gestalten und Scenen in lebhafter Erinnerung, die mit den Blüten zarter Schönheit und glühender Liebe sich schmücken, in denen das harte Eisen der Tapferkeit, der schroffe Fels des Glaubens mit den roten Rosen der wonnigen Lust bedeckt und so vergessen sind. So giebt das größte Werk Tassos dasselbe Bild von seinem Wesen und seiner Eigentümlichkeit wie ein Blick in sein Leben. Wie er selbst sein Werk ansah, geht aus der 3. Strophe des I. Gesanges hervor:

Du weißt ja, daß die Welt, wo seiner Gaben
Parnaß die süßesten verströmt, sich drängt;
Und daß die Wahrheit manchesmal, vergraben
In holden Reim, die Sprödsten lockt und fängt.
So reichen wir auch wohl dem kranken Knaben
Des Bechers Rand mit süßem Naß besprengt;
Getäuscht empfängt er, ohne Widerstreben,
Den herben Saft, und durch die Täuschung Leben.

Fast möchte man ausrufen: Täuschung, ja, hast du empfangen, Torquato, aber durch die Täuschung — Tod. Aber der Dichter hat ohne Zweifel selbst eingesehen, daß er seinem „Befreiten Jerusalem" mit dem obigen bescheidenen Anspruch eine noch zu hohe Aufgabe gestellt hatte.

„Mit Tasso starb die italienische Poesie."[1]) Sie mußte sterben, denn ihre Kraft war erschöpft, ihre Ideen untergegangen, verbraucht, verschwendet, schemenhaft und unwahr geworden. Aus der gewaltigen Geschichte des Christentums hatten die Dichter wieder und wieder geschöpft. Die in den Mauern der Kirche aufgespeicherten und verschlossenen Güter hatten sie ans Tageslicht gebracht und mit freigiebiger Hand ausgestreut. Der frische Hauch der erwachenden Menschheit hatte allem neues Leben eingeflößt. Den aus der Kirche des römischen Christentums entnommenen Stoff haben sie nie entbehren können, auch dann nicht, als der entfremdete

[1]) S. Chamberlain, Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts. 1. Aufl. S. 697.

Geist nur noch die bunten Gewänder und den äußern Aufputz der Rüstkammer der Kirche entnehmen konnte. Dann starb der Geist der Renaissance an dem Mangel echter Nahrung. Die christlich-mittelalterlichen Stoffe blieben. Die italienische Dichtung ist nicht imstande gewesen, wirklich neue, lebensvolle Motive zu finden. Hätte sie solche gehabt, sie wäre trotz spanischem Wesen und Jesuitismus nicht gestorben. So aber ist ihre Entwicklung abgebrochen. Die Kunstform erreicht in Tasso ihre Höhe. Zugleich aber zeigt sich die Unmöglichkeit, die bisherigen Ideen noch in fruchtbarer Weise zu benutzen. Ihre Stunde hatte geschlagen. Die Kirche des tridentinischen Konzils trug noch das Gewand des Mittelalters, aber der Leib war zu einem Greisenleib zusammengeschrumpft, in dem unendlich regelmäßig, unendlich langsam das diätetisch so sorgsam genährte Blut kreiste.

Die religiöse Entwicklung war zu Ende. Das lehrt uns Tasso, daß mit der religiösen Entwicklung auch die poetische endgültig abgeschlossen sein mußte. Das lehrt uns jeder Zug an ihm. Konnte man bei Ariost noch hoffen, daß die abgeirrte italienische Seele sich noch wieder zurückfinden würde: an Tasso wird's unheimlich klar, daß sie sich zurückgefunden hat, aber nicht zum Leben. Das war entflohen. Von nun an begruben die Toten ihre Toten.

---

8. Reuchlin und Hutten.

Von Dr. **P. Paulsen** in Leipzig.

1. Bevor wir auf die Bedeutung Reuchlins für seine Zeit eingehen, zeichnen wir in kurzen Strichen den Rahmen, in dem sein Leben verlief.

Johann Reuchlin wurde am 22. Februar 1455 zu Pforzheim geboren. Auf der lateinischen Schule seiner Vaterstadt erhielt er seine erste wissenschaftliche Ausbildung. Mit fünfzehn Jahren bezog er bereits die Universität. Nach kurzem Studium in Freiburg ging er als Begleiter des jungen Prinzen von Baden-Durlach nach Paris. Hier, wo die berühmtesten Gelehrten seiner Zeit dozierten, benutzte er die damals noch selten gebotene Gelegenheit, das Griechische zu erlernen. In Basel setzte er diese Studien unter der Leitung eines griechischen Flüchtlings fort. Daneben hielt der — 1477 zum Magister der Philosophie beförderte — junge Gelehrte Vorlesungen über die lateinischen Klassiker sowie über die griechische Sprache. Auch gab der Zwanzigjährige in dieser Zeit ein lateinisches Wörterbuch heraus, das dreiundzwanzig Auflagen erlebt hat. Die Vorlesungen über die griechische Sprache trugen ihm Anfeindungen von seiten der Geistlichkeit ein. Man fürchtete nämlich, daß die griechischen Studien der römischen Kirche entfremden könnten, sintemal doch die Griechen Ketzer seien. Infolgedessen zog Reuchlin es vor, Basel wieder mit Paris zu vertauschen. Hier setzte er seine griechischen Studien bei

Hieronymus von Sparta fort. Aus praktischen Rücksichten widmete er sich in den folgenden Jahren auf den Hochschulen zu Orleans und Poitiers der Jurisprudenz und kehrte 1481 als Licentiat der Rechte in seine Heimat zurück.

Nach vorübergehender Advokaten- und Dozententhätigkeit in Tübingen ernannte ihn Graf Eberhard von Württemberg, „der mit dem Barte", zu seinem Rat. Diesen begleitete er 1482 nach Italien. Auf dieser Reise wurde er mit einem großen Kreis gelehrter Männer bekannt, Bekanntschaften, die für seine geistige Entwicklung von Bedeutung wurden. Vor allem wandte er sich unter dem Einfluß des Picus von Mirandola dem Studium der kabbalistischen Geheimlehre zu. Bis an sein Lebensende hat er eine große Vorliebe für diese seltsamen Spielereien und geheimen Künste behalten. Nach seiner Rückkehr wurde er Assessor des Hofgerichts in Stuttgart und Anwalt des Dominikanerordens für Deutschland. In den nächsten Jahren führte er im Auftrag seines Grafen mehrere politische Sendungen aus. So begleitete er diesen 1492 in amtlicher Eigenschaft nach Linz zu Kaiser Friedrich III. Dieser fand großes Gefallen an Reuchlin und erhob ihn in den Adelsstand. Hier in Linz bot sich ihm auch die ersehnte Gelegenheit, von dem Leibarzt des Kaisers, einem gelehrten Juden, die Anfangsgründe der hebräischen Sprache zu erlernen. Mit Eifer ging er nun an das Studium der jüdischen Geheimschriften. Die Frucht desselben war das im Jahre 1494 erscheinende Buch: de verbo mirifico. Dies Buch, ein nach heutigen Begriffen ungenießbares Gemisch von biblischen, kabbalistischen und allerhand religionsphilosophischen Ideen, erlebte acht Auflagen und begründete Reuchlins litterarischen Ruf.

Leider starb Herzog Eberhard schon 1496. Und da dessen Nachfolger Reuchlin wenig freundlich gesinnt war, zog er es vor, einer Einladung des Kanzlers Dalberg nach Heidelberg zu folgen. Im Jahre 1497 vom Kurfürsten von der Pfalz zum Rat und Erzieher seiner Söhne ernannt, führte Reuchlin ein heiteres und zufriedenes Gelehrtenleben, ja er nahm sogar die lange Jahre unterbrochene Dichterthätigkeit wieder auf und dichtete u. a. ein Lustspiel „Sergius", das in vielen, d. h. neunundzwanzig Auflagen erschien. 1498—1499 weilte er in Angelegenheiten seines Kurfürsten in Rom. Er benutzte die Zeit, um sich bei einem Juden im Hebräischen zu vervollkommnen. Bereits 1499 kehrte er, da sein Feind Eberhard II. inzwischen abgesetzt war, nach Stuttgart zurück. Im Jahre 1501 wurde ihm die hohe Ehre zu teil, zum Richter des schwäbischen Bundes ernannt zu werden, ein Amt, das er elf Jahre bekleidet hat. Seine freie Zeit, die er auf einem kleinen Gut bei Stuttgart verlebte, widmete er dem Studium des Hebräischen und der Pfauenzucht. Die Hauptfrucht dieses Studiums war die 1506 erschienene hebräische Grammatik. Auch fühlte er sich gedrungen, der ersten Geheimlehre noch eine zweite: „De arte cabbalistica" betitelt, folgen zu lassen. Seine Vorliebe für die hebräische Sprache und Geheimlehre in Verbindung mit seinem wissenschaftlichen Gerechtigkeitssinn verwickelte ihn in widerwärtige Fehden mit dem Juden Pfefferkorn und den Kölner Dominikanern. Dieser Streit ist von grundsätzlicher Bedeutung für das geistige und

kulturelle Leben jener Epoche. Wir werden weiter unten noch ausführlicher auf ihn zu sprechen kommen.

Als Stuttgart infolge der Händel zwischen dem Herzog Ulrich von Württemberg und dem schwäbischen Bunde 1519 besetzt wurde, ging Reuchlin, der sich in seiner Muße gestört fühlte, nach Ingolstadt. Hier ernannte ihn der Herzog von Bayern im folgenden Jahre zum Professor der griechischen und hebräischen Sprache. Als gefeierter Dozent hat er dort im größten Auditorium vor Hunderten von Studenten Vorlesungen gehalten. Doch fühlte er sich in Ingolstadt nicht heimisch und folgte schon 1521 einem Ruf nach Tübingen. Doch war es ihm nur beschieden, ein einziges Semester über griechische und hebräische Litteratur zu lesen. Schon am 30. Juni 1522 starb der 67 jährige Gelehrte in Liebenzell.

2. Die längste Zeit seines Lebens war Reuchlin im Hauptamt Jurist, Philologe nur im „Nebenamt". Und doch war die Jurisprudenz gewissermaßen nur „die melkende Kuh", die ihm des Lebens Nahrung und Notdurft verschaffte. Denn seine wissenschaftliche Neigung gehörte den Sprachen, vor allem dem Studium des Griechischen und Hebräischen. Und auf diesem Gebiete liegt die Bedeutung, die er für die Geistes- und Kulturgeschichte gewonnen hat. Er ist der Bahnbrecher des Humanismus in Deutschland gewesen. Als solcher genoß er unter den wissenschaftlich Denkenden seiner Zeit eine ungeheure Verehrung. Er war das eine geistige „Auge Deutschlands", Erasmus das andere. Seine Zeitgenossen staunten ihn als „das dreisprachige Wunder" an. Man kann sich heute keinen klaren Begriff davon machen, was es in damaliger Zeit hieß, in drei Sprachen zu reden. Beherrschte doch selbst Erasmus von Rotterdam, dieses „Universalgenie", neben dem Lateinischen nur das Griechische. Das letztere begann von Italien aus eben erst in Deutschland bekannt zu werden. Nur die erlauchtesten Geister konnten sich der Kenntnis des Griechischen rühmen. Und neben Erasmus hat Reuchlin sich das größte Verdienst um seine Einführung in Deutschland erworben. Das wissenschaftliche Studium der hebräischen Sprache hat Reuchlin erst begründet. Unter unsäglichen Schwierigkeiten hat er sich das Hebräische aus lebendiger Quelle angeeignet. Als gereifter Mann ging er bei den Juden in die Schule und ließ sich um sein gutes Geld in die Geheimnisse ihrer Sprache einführen. Er hat das erste hebräische Lehrbuch auf christlichem Boden verfaßt. Und so mangelhaft es, mit den Maßstäben der heutigen Wissenschaft der hebräischen Sprache gemessen, auch ist: nicht mit Unrecht konnte er dem Buche das stolze Geleitswort: exegi monumentum aere perennius[1]) mit auf den Weg geben.

Neben dem rein philologischen trieb ihn das mystische Interesse zum Studium des Hebräischen. Er schätzte die Geheimlehre der Juden, wie sie namentlich in den kabbalistischen Schriften zur Darstellung kommt, sehr hoch. Wir haben bereits auf dies wunderliche Steckenpferd, das Reuchlin so gern ritt, hingewiesen. Er teilte diese Vorliebe für mystische Spielereien allerdings mit vielen gelehrten Zeitgenossen. Bei Reuchlin tritt dieser mystische Zug besonders stark hervor. Es war sein Ehrgeiz, Deutschland

[1]) Ein Denkmal habe ich mir errichtet, das dauernder ist als Erz.

„unter dem Beistande der Engel" mit einer Geheimlehre zu beschenken, die aus kabbalistischen, neuplatonischen und pythagoreischen Elementen zusammengebraut war. Mit diesen öden Spielereien, mit diesem religionsphilosophischen Mischmasch gedachte er die christliche Lehre zu stützen. Ja, er meint, es gebe „keine Kunst, die uns mehr gewiß mache von der Gottheit Christi als Magia und Kabbalah." Nur im Hinblick auf die noch ödere Methode der scholastischen Theologie läßt sich dieses Verfahren, das wir durch die ganze mittelalterliche Theologie verfolgen können, verstehen. Nach pythagoreischer Art spielten die Zahlen, nach rabbinischer die Buchstaben eine große Rolle. In jedem Worte, jedem Buchstaben, ja in jedem Buchstabenzeichen sah Reuchlin Geheimnisse (vgl. D. F. Strauß: Ulrich von Hutten, 2. Aufl., S. 145). Aus einem einzigen Verse des zweiten Buchs Moses las er die 72 unaussprechlichen Namen Gottes heraus. „Nach eben derselben Deutungsart fand er in Spr. 30, 31 eine Weissagung (die sich freilich nicht erfüllte), daß nach Maximilian Friedrich von Sachsen Kaiser werden würde." Derartige „Auslegungen" und „Prophezeiungen" stellte der nüchterne, klare, ironische Erasmus in seinem „Lob der Thorheit" mit Fug in das rechte Licht.

Zu dem philologischen und mystischen kam endlich das theologische Interesse. Galt das Hebräische doch als „die Sprache", als die heilige Sprache, in der Gott der Herr zu den Engeln und den ersten Menschen geredet hatte. In der That ist die Einführung der hebräischen Sprache durch Reuchlin für das Verständnis des Alten Testaments, für die ganze Theologie von unberechenbaren Folgen gewesen. Der Bedeutung, die die Humanisten in formaler Hinsicht für die Reformation gewonnen haben, hat Luther klar genug Ausdruck gegeben.[1]) Man vergegenwärtige sich nur, welche Umwälzung das Studium der Heiligen Schrift im Urtext für die Theologie, die Kirchenlehre und damit für die Kirche selbst notwendig im Gefolge hatte. Das Nächste war, daß Reuchlin sein Urteil über den Wert der Vulgata, d. h. der lateinischen Bibelübersetzung, die in der Kirche kanonisches Ansehen genoß und über den Urtext der Heiligen Schrift gestellt wurde, gründlich revidieren mußte. Es blieb ihm natürlich nicht lange verborgen, daß die Vulgata zum Teil auf sehr mangelhafter Sprachkenntnis beruhe. Und so sehr er die Tradition der Kirche respektierte: die Wahrheit stand ihm höher. So tadelte er denn an vielen Stellen die Vulgata, stellte ihr seine Übersetzungen gegenüber und bezeichnete sie als irrtümlich. Nun aber kannten die kirchlichen Theologen die Heilige Schrift nur in der lateinischen Übersetzung. Um den Urtext kümmerten sie sich nicht. Denn sie konnten ihn ja wegen mangelnder Kenntnis der Grundsprache nicht verstehen. Auf irrtümliche Übersetzungen der Vulgata waren teilweise kirchliche Lehren und Gebräuche aufgebaut. Unter diesen

[1]) Reuchlin hat freilich kein inneres Verhältnis zur Reformation Luthers gewonnen. Er stand ihr mit kühler, wissenschaftlicher Reserve gegenüber. Trotzdem hat er, wenn auch nie in bewußtem Gegensatz gegen die Kirche, eine reformatorische Richtung vertreten. Dies geht u. a. aus dem Geist der Vorträge hervor, die er in den Jahren 1503 und 1504 den Mönchen des Klosters Denkendorf bei Stuttgart hielt. In ihnen bindet er es den Mönchen aufs Gewissen, die Heilige Schrift zu studieren und aus dieser Quelle ihre Predigten zu schöpfen.

Umständen kann man sich leicht vorstellen, daß Reuchlin in den Augen der kirchlichen Theologen in der Vulgata die Heilige Schrift und die Kirchenlehre selbst angriff. Kein Wunder, daß die Vertreter der Scholastik auf die Gelegenheit warteten, um Reuchlin in den Geruch eines Ketzers zu bringen.

Eine solche aber sollte sich bald darbieten. Im Jahre 1509 suchte der getaufte Jude Pfefferkorn Reuchlin auf. Dieser laute Fanatiker wollte die Juden gewaltsam bekehrt und ihre heiligen Bücher verbrannt wissen. Von Kaiser Maximilian hatte er sich die Vollmacht erwirkt, alle jüdischen Schriften, die gegen den christlichen Glauben gerichtet seien, den Juden wegnehmen und verbrennen zu dürfen. Nun ersuchte er Reuchlin, mit ihm gemeinsam die Sache zu betreiben. Reuchlin erklärte dem aufdringlichen Menschen, daß sein Amt ihm keine Zeit für solche Dinge ließe. Im folgenden Jahre erhielt er jedoch durch den Kurfürsten von Mainz einen kaiserlichen Befehl zugestellt, sein Gutachten über die hebräischen Schriften der Juden abzugeben. Reuchlin gab sein Urteil dahin ab, daß die Erhaltung der jüdischen Schriften des Rechts der Besitzer, des litterarischen Wertes und der in ihnen enthaltenen wichtigen Geheimnisse wegen höchst wünschenswert sei. Auszunehmen seien nur die, welche wirkliche Lästerungen gegen Christus, die heilige Jungfrau, „seine werte Mutter", und die heiligen Apostel enthielten. Von dieser Gattung seien ihm aber nur zwei, Nizahon und Tholdoth Jeschu, bekannt. Wo diese Bücher wissentlich im Hause gehalten würden, möchte man sie verbrennen und die betreffenden Juden bestrafen, doch erst nach rechtmäßigem Verhör und Urteil. Auf gütliche Weise sollte man die Juden mit Gottes Hülfe zum christlichen Glauben zu überreden suchen, nicht aber durch Brand und Gewalt. Statt dessen möge der Kaiser lieber Lehrstühle der hebräischen Sprache an den deutschen Universitäten aufrichten, wozu die Juden die Bücher zu leihen hätten.

Infolge dieses Gutachtens geriet das Verfahren gegen die Juden von seiten des Kaisers ins Stocken. Darüber erbost, veröffentlichte Pfefferkorn unerlaubterweise das amtliche Gutachten Reuchlins in seinem „Handspiegel", worin er Reuchlin zugleich der Bestechung durch jüdisches Gold zieh. Mit jüdischer Betriebsamkeit verkaufte er das Buch auf der Frankfurter Messe höchst eigenhändig.

Auf diese Schmähschrift antwortete Reuchlin im „Augenspiegel". Er zeigt, daß „der getauft Jud" 34 Lügen gegen ihn vorgebracht habe. Den Vorwurf der Bestechung weist er mit gerechter Entrüstung als die Lüge eines leichtfertigen, ehrlosen Bösewichts zurück. Diese Schrift wußte der Jude der größtenteils mit Dominikanern besetzten Fakultät zu Köln, deren Dekan damals der Ketzermeister Jakob von Hoogstraaten war, als ein sehr gefährliches Buch in die Hand zu spielen. Dadurch ließ sich Reuchlin ins Bockshorn jagen. In unterwürfigen Briefen versicherte er der Kölner Fakultät seine Übereinstimmung mit der Kirchenlehre und erbot sich, falls seine Schrift gegen diese verstoßen hätte, zum Widerruf. Das war Wasser auf die Mühle dieser Dunkelmänner. In einem hochtrabenden Briefe forderte der Dekan und Ketzermeister Reuchlin auf, seine Schrift aus dem

Buchhandel zurückzuziehen und sein Gutachten öffentlich zu widerrufen. Andernfalls sehe man sich gezwungen, ihn vorzuladen.

Das war Reuchlin aber doch zu viel. In einem Schreiben wies er dies Ansinnen von der Hand und setzte der Drohung des Ketzermeisters die Andeutung entgegen, daß ein Gewaltstreich für seine Gegner schlimmere Folgen haben könnte als für ihn selbst. Denn sehr zahlreiche und mächtige Gegner ständen ihm zur Seite. Und als die Kölner darauf ihr Gutachten über Reuchlins „Augenspiegel" veröffentlichten, schrieb dieser eine Verteidigung gegen seine kölnischen Verleumder. Mit klaren Gründen weist er hier das Recht seines Gutachtens und seiner Sache nach. Auch an Deutlichkeit und Kraft der sprachlichen Ausdrücke bleibt er nicht hinter den Kölnern zurück. Vergleicht er sie doch mit Schweinen und Maulesseln, syrischen Löwen und hölliſchen Furien.

Auf diese Erwiderung hin zögerte Hoogstraaten nicht, den Ketzer vor seinen Richterstuhl nach Mainz zu citieren. Reuchlin appellierte an den Papst. Aber „der Ketzermeister, der die Witterung eines Scheiterhaufens hatte, war nicht mehr zu halten." Feierlich zog er am 13. Oktober 1513 mit seinen Dominikanern auf den Richtplatz. Der Scheiterhaufen war bereits geschichtet und eben sollte — „der Augenspiegel" verbrannt werden, da kam ein Bote des Erzbischofs mit dem Bescheid, daß das Verfahren gegen Reuchlin eingestellt und seine Appellation an den Papst genehmigt sei. Leo X. übergab die Sache dem Bischof von Speyer zur Entscheidung, und dieser sprach im April 1514 Reuchlin von aller Ketzerei frei, während er Hoogstraaten Stillschweigen und Kostenersatz auflegte. Knirschend vor Wut wandte sich der Ketzermeister, mit Empfehlungen und Goldstücken wohl versehen, nach Rom. Auch Reuchlin reichte sein vom Kaiser, mehreren Kurfürsten, Fürsten, Bischöfen, Äbten ꝛc. befürwortetes Gesuch ein. Leo X. ernannte zur Entscheidung der Sache eine Kommission von achtzehn Prälaten. Nach langen Verhandlungen und vielen Aufschüben fand endlich am 2. Juli 1516 die Schlußsitzung statt. Sämtliche Mitglieder gaben ihre Stimmen für Reuchlin ab, mit Ausnahme eines. Und dieser war — Sylvester Prierias.

Aber Leo X., der persönlich ganz auf Reuchlins Seite stand, wagte nicht, den Spruch zu verkündigen. Auf der einen Seite wollte er den mächtigen Predigerorden, der mit dem Abfall drohte, nicht gar zu sehr vor den Kopf stoßen, auf der andern dem Verlangen nach einer kirchlichen Reform, das namentlich in Deutschland (spitzte Luther doch schon seine Feder für die 95 Thesen) immer lauter an die Thür der Kirche pochte, keine neue Nahrung zuführen. Darum schlug er den Prozeß einfach nieder.

Moralisch aber war Reuchlin unbestritten als Sieger aus diesem widerwärtigen Streit hervorgegangen. Die edelsten und erlauchtesten Geister Deutschlands standen auf seiner Seite. Das bewies die große Zahl der an ihn gerichteten Briefe, die Reuchlin 1514 unter dem Titel: ‚Epistolae clarorum virorum' „Briefe von berühmten Männern" herausgab. Den rechten Hintergrund zu ihnen bilden die epistolae obscurorum virorum, die „Briefe der Dunkelmänner", die ein Jahr später erschienen. In ihnen stellten die Humanisten die geistige Verdumpfung und die sittliche Versumpfung der Kölner und ihrer Freunde an den Pranger, und

zwar in der Form von Briefen, die diese Dunkelmänner an einander schrieben. Die Briefe atmeten derartig den Geist der Gegenpartei, daß diese sich eine Zeit lang über ihren wirklichen Ursprung und Zweck täuschen ließen. So kaufte ein Dominikanerprior in Brabant eine Anzahl Exemplare, um seinen Vorgesetzten ein Geschenk damit zu machen. Die Komik, der Witz, die Satire — deren Farben freilich oft zu dick aufgetragen sind — der Briefe wirkte selbst auf einen litterarischen Feinschmecker wie Erasmus so überwältigend, daß ihm bei der Lektüre derselben vor Lachen ein innerliches Geschwür aufgesprungen sein soll, ein Umstand, der zu seiner Gesundung führte. Näher auf die Briefe einzugehen, liegt nicht im Rahmen unserer Aufgabe. Es sei nur noch erwähnt, daß außer Crotus Rubianus dem Ulrich von Hutten, der bereits vorher eine litterarische Lanze für Reuchlin gebrochen hatte, ein Hauptteil an der Verfasserschaft dieser Briefe, die ein ungeheures Aufsehen erregten, zukommt.

3. Damit wären wir auf Ulrich von Hutten hingeführt. Neben Reuchlin ist er wohl der bedeutendste Vertreter des Humanismus. Freilich ist die Eigenart und der Charakter beider Männer ganz verschieden. Reuchlin ein Mann der strengen Wissenschaft und des Gedankens, Hutten der formgewandte Dichter, der hinreißende Redner, der thatenfrohe Ritter. Reuchlin fühlte sich am wohlsten in der Studierstube seines Tuskulums. Solange es ging, suchte er sich dem Streite zu entziehen, ohne sich doch des an Charakterlosigkeit streifenden Anpassungsverfahrens eines Erasmus zu bedienen. Hutten dagegen trieb es ruhelos von einem Ort zum andern. Sein Lebenselement war der Kampf, der frische, fröhliche Krieg. Es leuchtet ein, daß bei aller Gleichartigkeit der Interessen die Lebensarbeit der beiden Männer sehr verschieden ausfallen mußte. Die geschichtliche Bedeutung Huttens liegt, wie die folgende Skizze zeigen wird, auf ganz anderem Gebiet als die Reuchlins.

Ulrich von Hutten wurde am 22. April 1488 auf der Steckelburg bei Fulda geboren, war also 33 Jahre jünger als Reuchlin. Sein Vater, aus altem Rittergeschlecht gebürtig, gab den etwas schwächlichen Knaben mit dem elften Jahr in das berühmte Kloster Fulda, um womöglich einen geistlichen Herrn aus ihm zu machen. Aber nach fünf Jahren entfloh der feurige Jüngling den engen Klostermauern. Nachdem er ein Jahr lang in einem Kreise junger Humanisten in Erfurt studiert hatte, wandte er sich nach Köln, wo er die Scholastik von ihrer lächerlichen Seite kennen lernte. Bereits 1506 bezog er darum die neugegründete Universität Frankfurt a. O. Nach zwei Jahren trieb ihn die Wanderlust und Abenteuersucht weiter nach Greifswald. Hier geriet er bald in Streit mit dem ihm anfangs befreundeten Bürgermeister Lötz und Sohn. Als Hutten darauf weiterzog, ließen jene ihn auf dem Wege nach Rostock derartig mißhandeln, daß er halbnackt und mit Wunden bedeckt sein Ziel erreichte. In Rostock freundlich aufgenommen, schrieb er ein flammendes Gedicht gegen die „Lötze", in dem er die ganze gebildete Welt zur Rache an seinen Feinden aufrief. Von Rostock zog er über Wittenberg nach Wien. Bereits war er durch seine litterarischen Arbeiten rühmlich bekannt geworden. Im Jahre 1512 ging er von Wien nach Italien, um Jura zu studieren und dadurch den grollenden Vater zu versöhnen. Die Jahre,

die er hier zubrachte, waren sehr wenig glücklich. Die Jurisprudenz befriedigte ihn gar nicht. Äußeres Mißgeschick kam hinzu. Das Fieber und die Lustseuche, an der er schon früher einmal gelitten, setzten ihm sehr zu. (Ob er sich diese Krankheit durch liederlichen Lebenswandel oder durch Ansteckung zugezogen hat, ist nicht zweifelsfrei festgestellt.) Da pekuniäre Nöte hinzukamen, so mußte er sogar eine Zeit lang als gemeiner Landsknecht im Heere Maximilians Dienste nehmen.

Gegen Ende des Jahres 1514 trieb es ihn wieder nach Deutschland. Die in diese Zeit fallende Ermordung seines Vetters Hans von Hutten durch den wüsten Herzog Ulrich von Württemberg — die Ursache war die schöne Frau Hans Huttens — wurde der Anlaß, daß Ulrich von Hutten sich wenigstens äußerlich mit seinem Vater und der ganzen Familie wieder aussöhnte. Es galt, die beleidigte Familienehre zu rächen, und dazu konnte die scharfe, schneidige Feder Ulrichs vorzügliche Dienste leisten. In einer Reihe leidenschaftlicher Reden, die seinen litterarischen Ruhm durch ganz Deutschland trugen, rief Hutten Kaiser, Adel und Volk zur Rache an dem herzoglichen Mörder auf.

Noch in demselben Jahre zog er wieder nach Italien. Auf Wunsch seines Vaters wollte er es nochmals mit der Rechtswissenschaft versuchen. Er besuchte die ewige Roma, fühlte sich aber durch das Leben und Treiben in der heiligen Stadt ebenso zurückgestoßen wie ein paar Jahre früher der Augustinermönch Martinus. Mit dem heftigsten Widerwillen gegen die Kirche und das welsche Wesen kehrte er Rom den Rücken. In Bologna fesselten ihn statt der Jurisprudenz wieder die humanistischen Studien und das klassische Altertum. Namentlich gewannen die Schriften des kongenialen Lukian nach Form und Inhalt einen bedeutenden Einfluß auf die litterarische Entwicklung Huttens.

Im Jahre 1517 kehrte er nach Deutschland zurück. In Augsburg wurde er am 12. Juli auf grund seiner Dichtungen von Kaiser Max zum poeta laureatus gekrönt. Hutten kam gerade zur rechten Zeit, um sich an dem Kampf der Reuchlinisten gegen die Dunkelmänner zu beteiligen. Und er that es mit wahrer Herzenslust. Bald folgte eine Streitschrift der andern, in denen er mit gewaltiger Leidenschaft in die großen, brennenden Zeitfragen eingriff.

Im Jahre 1519 zog Hutten mit dem schwäbischen Bunde gegen Ulrich von Württemberg, der sich neue Frevelthaten hatte zu schulden kommen lassen, zu Felde und frohlockte über die Vertreibung des verhaßten Feindes. In diesem Feldzug lernte er den mächtigen Ritter Franz von Sickingen kennen und glaubte in ihm das auserwählte Rüstzeug gefunden zu haben, seine Ideen in That und Wahrheit umzusetzen. In Wirklichkeit schwebten den beiden — wie wir sehen werden — sehr ungleichartige Ziele vor Augen. Doch band Hutten sein Schicksal an das Sickingens und wurde denn auch mit in dessen Sturz verwickelt. Vom Papst gebannt, vom Kaiser im Stich gelassen, hatte er Zuflucht auf Sickingens Burg gesucht. Die Katastrophe brach schnell herein. Der Einfall Sickingens in das Gebiet des Erzbischofs von Trier mißlang. Er fiel bekanntlich kurz darauf bei der Belagerung seiner Burg Landstuhl. Hutten mußte fliehen. Als er in Basel Zuflucht suchen wollte, verbat sich der feige Erasmus, der

Unannehmlichkeiten vermeiden wollte, seinen Besuch und bewirkte, daß ihm die Thore der Stadt verschlossen blieben. Da nahm sich Zwingli des todkranken Flüchtlings an und schickte ihn zur Kur nach der Insel Ufnau am Züricher See. Aber es war schon zu spät. Ende August 1523 hauchte der vielgewandte Kämpe, erst 35 Jahre alt, seine mutige Seele aus.

4. Hutten hatte etwas von einer verfehlten Existenz an sich. Zum nicht geringen Teil ist die Erziehung daran schuld. Der Vater hatte für die Eigenart des Sohnes kein Verständnis. Wie hätte er sonst den Feuergeist für das Klosterleben bestimmen können! Die Abenteuerlust und der Freiheitsdurst Ulrichs mußten mit psychologischer Notwendigkeit die engbegrenzten Klostermauern durchbrechen.

In das geordnete Geleise ist Hutten nie wieder gekommen. Er hat sich auch nie ganz mit seiner Familie ausgesöhnt. Ein Dichter und Litterat war in ihren Augen ein Nichts. Verhalf die Poeterei etwa zu einem gesicherten Auskommen und einer ehrenvollen Stellung? Darum suchte Vater Hutten den Sohn noch nachträglich zu bewegen, ein Rechtsgelehrter zu werden. Die brotlosen Künste konnte er ja nebenher betreiben. Zweimal machte Hutten, wie wir sahen, einen Anlauf, dem Wunsche des Vaters zu entsprechen. Aber vergeblich.

In seiner Schrift: „Niemand" giebt er der Stimmung darüber, daß nach der Ansicht seiner Angehörigen nichts aus ihm geworden sei, ironischen Ausdruck. Aber Hutten lebte viel zu sehr in der vollen Gegenwart, fühlte sich zu sehr an seinem Platze, als daß derartige bittere Anwandlungen sich länger als für Augenblicke seiner bemächtigt hätten. Dieser Mann, der das ganze Leben hindurch vom Mißgeschick verfolgt wurde, der weder Heim noch Familie hatte, dessen Körper das Fieber zerrüttete und die schleichende Krankheit zerfraß, besaß einen Lebensmut und eine Daseinsfreudigkeit, die in Erstaunen setzt. Juvat vivere — es ist eine Lust zu leben — war das Zeichen, unter dem Huttens Denken und Thun stand.

In dem schwächlichen Körper lebte eben ein starker, feuriger Geist. Auf seine hohe Begabung können wir nur hinweisen. Sie liegt weniger auf wissenschaftlichem als auf litterarischem Gebiet. Es ist dies durch seine auf das Praktische gerichtete, leidenschaftliche, kampfesfrohe Art bedingt. Hutten war Schriftsteller, nicht Wissenschaftler. Es ist ihm darum zu thun, den Leser für einen bestimmten Zweck zu gewinnen, zu begeistern, in Leidenschaft zu versetzen. Die leidenschaftliche Rhetorik, die wie ein geschwollener Strom daherrauscht, das gewaltige Pathos, das nicht vor starken Übertreibungen zurückbebt, der derbe, schlagfertige Witz, die Sprachgewalt: das alles machte Hutten zum Volksredner. Es steckt ein agitatorisches und demagogisches, ja ein revolutionäres Element in ihm.

Diese Eigenschaften treten schon in den Schriften gegen Herzog Ulrich von Württemberg deutlich zu Tage. Wir denken da z. B. an den Dialog „Phalarismus". „Ulrich von Württemberg", das ist der Grundgedanke dieses sich in der Form an Lukian anlehnenden Totengesprächs, „steigt hinab in die Unterwelt, wohin von seinen Greuelthaten schon durch den Schatten des ermordeten Hans von Hutten Kunde gelangt ist, um sich dort bei dem Tyrannen Phalaris Rats zu erholen, wie er gegen die von

ihm auserkorenen Opfer noch größere Grausamkeiten verhängen und dieselben mit noch raffinierteren Qualen peinigen könne, und dabei stellt sich denn heraus, daß Phalaris seinem Schüler nichts Neues mehr verraten kann, da dieser selbst schon so viele Marter und Todesqualen erfunden und geübt hat, daß der Geist des Tyrannen sich bewundernd vor ihm beugt und mit den ähnlich gearteten Gewaltherrschern früherer Zeiten ihm förmlich seine Huldigung darbringt" (Prutz, H., U. v. Hutten im „Neuen Plutarch", IV B). Diese Satire machte damals ungeheuren Eindruck. Der Herzog schäumte vor Wut, und selbst einige Freunde Huttens meinten, hier sei er entschieden zu weit gegangen.

Waren es in der ersten Periode mehr persönliche, enger umgrenzte Zwecke, in deren Dienst Hutten seine hohen Gaben und Kräfte stellte, so erweiterte sich sein Gesichtskreis im zweiten Abschnitt seines Lebens ganz ungemein. Kaum einer erfaßte die großen, damals in der Luft liegenden Ideen so lebendig und allseitig wie er. Und alsbald griff er auch mit Ungestüm in die großen Zeitfragen ein. Es war ihm darum zu thun, einen bestimmenden Einfluß auf das Geschick seines Landes und Volkes zu gewinnen.

Das Elend, die kirchliche, politische, sociale Not, war damals in Deutschland hoch gestiegen. Und was mehr sagen will: Das Volk war sich dessen bewußt geworden und sehnte sich nach Erlösung, nach Befreiung. Es gärte überall, unter dem Adel, im Bürgertum, im Bauernstande. Der Adel kämpfte mit dem emporkommenden Landesfürstentum um seine Existenz. In den Städten erhob sich das Kleinbürgertum gegen die Patrizierherrschaft. Und sogar dem furchtbar bedrückten Bauern war es zum Bewußtsein gekommen, daß er doch eigentlich kein Sklave sei, sondern Recht auf ein menschenwürdiges Dasein habe.

So ging ein Sehnen nach Befreiung aus kirchlichen, politischen, socialen Banden durch die Zeit. Das Volk wartete auf den Mann, der das erlösende Wort sprechen, die befreiende That vollführen sollte. Eine Zeit lang glaubte man diesen in Kaiser Maximilian gefunden zu haben. Doch erwies sich diese Hoffnung als eine große Täuschung. Auch Hutten setzte großes Vertrauen in den wohlmeinenden und populären, aber unklaren und phantastischen Maximilian. Bereits als junger Fant nahm er leidenschaftlich Partei für ihn gegen seine Feinde und Widersacher, vor allem gegen Rom. Wie im Kaiser die Freiheit, das Ideal, so sah Hutten in Rom die Tyrannei, die Bedrückung, kurz alles Elend Deutschlands verkörpert. Durch seinen Aufenthalt in der ewigen Stadt wurde dieser Haß noch bedeutend gesteigert. Mit der ganzen Leidenschaftlichkeit seiner Natur zog er von nun an gegen Rom zu Felde. Dem Dialog „Badiscus oder von der römischen Dreifaltigkeit" [1]) folgten bald Streitschriften von principiellerer Bedeutung. In mehreren um das Jahr 1520 herausgegebenen historischen Veröffentlichungen wies er nach, daß die Päpste sich auf un-

[1]) In diesem heißt es u. a.: „Drei Dinge erhalten Rom bei seiner Würde: die Gebeine der Heiligen, das Ansehen des Papstes und der Ablaßhandel; oder: Drei Dinge sind ohne Zahl in Rom: gemeine Weiber, Pfaffen und Schreiber; oder endlich: Dreierlei bringt der Pilger aus Rom mit heim: ein unreines Gewissen, einen verdorbenen Magen und einen leeren Beutel."

rechtmäßige Weise weltliche Macht, ja die Oberhoheit über den Kaiser angemaßt hätten. So gab er z. B. die berühmte Abhandlung des italienischen Humanisten Laurentius Valla heraus, in der dieser die sog. „Konstantinische Schenkung" als eine grobe Fälschung nachweist. Diese Schrift dedicierte Hutten — dem Papst.

Eine zweite antirömische Streitschrift widmete er dem Erzherzog Ferdinand, dem Bruder des eben gewählten Kaisers Karl V. Denn in seinem unverwüstlichen Optimismus hegte Hutten zu beiden dasselbe Vertrauen wie zu Kaiser Max. Ja, er reiste im Jahre 1520 nach Brüssel, wo Ferdinand damals Hof hielt, um diesen, und durch ihn den Kaiser, für seine Pläne zu gewinnen. Da aber erlebte er eine große Enttäuschung. Denn man verhielt sich seinen Ideen gegenüber durchaus ablehnend.

Auch Franz von Sickingen, mit dem sich Hutten seit 1517 eng verbunden hatte, war, selbst wenn seine Macht noch bedeutend größer und seine Aktion erfolgreich gewesen wäre, nicht der Mann, Huttens Ideen zu verwirklichen. Denn Sickingen war Reaktionär, Hutten Fortschrittler. Sickingen wollte dem absterbenden Rittertum, das sich von den Landesfürsten unterdrückt sah, wieder zu mittelalterlicher Macht und Pracht verhelfen. Huttens Ideen waren viel umfassender. Sein Gesichtskreis umspannte das ganze Volk. In diesen Jahren des Kampfes drang er, der von Natur voll Standesbewußtsein war und bis dahin verächtlich auf das „Krämervolk" herabgeblickt hatte, zu der Überzeugung durch, daß eine Befreiung von kirchlicher, politischer und socialer Knechtschaft nur unter Mitwirkung des Bürger- und Bauernstandes, kurz, des ganzen deutschen Volkes möglich sei. Darum wandte er sich mit seinen Kampfesschriften an das ganze Volk. Und während er bisher lateinisch geschrieben hatte, bediente er sich von da an der deutschen Sprache. „An alle freien Deutschen" richtet er das Vorwort zu einer 1520 herausgegebenen Schrift. Es endigt in die berühmten Worte: „Es lebe die Freiheit! Ich hab's gewagt!"

In diesen Worten schlägt Huttens Herz. In ihnen liegt viel mehr als eine Kriegserklärung an die römische Kirche. Rom ist ihm nur die Verkörperung aller Tyrannei. Die Befreiung von Rom ist für Hutten gleichbedeutend mit der kirchlichen, politischen und socialen Freiheit. Diese drei Gebiete sind ihm unlöslich miteinander verbunden. Die Befreiung auf dem religiös-kirchlichen bedingt die auf dem socialen Gebiet. Hutten sprach damit nur aus, was weite Kreise fühlten und dachten. Wir brauchen nur an die damaligen Bewegungen unter den Bauern zu denken. Es leuchtet zugleich ein, daß das Unternehmen Huttens allerdings ein ungeheures „Wagnis" war. Der Versuch, seine Ideen in die That umzusetzen, mußte nicht eine Reformation, sondern die Revolution zur Folge haben. Und in der That tragen die in dieser Periode entstandenen Schriften Huttens ein revolutionäres Gepräge, wie denn Hutten ein stark revolutionäres Moment in sich hatte. Es ist sehr wahrscheinlich, daß er, wenn der Tod ihn nicht vorher dahingerafft hätte, im Bauernkriege neben Götz von Berlichingen und Thomas Münzer gekämpft hätte.

Zum Schlusse werfen wir noch einen vergleichenden Blick auf Luther. Den Ablaßstreit hielt Hutten anfänglich für ein leeres Mönchsgezänk.

Erst als Luther die großen Streitschriften gegen Rom richtete und sich „An den christlichen Adel deutscher Nation" wandte, jubelte er ihm zu. Im Jahre 1520 trat Hutten durch Melanchthons Vermittlung mit dem Reformator in Briefwechsel. „Ich will das Nämliche wie Du," schreibt Hutten u. a., „aber darin unterscheidet sich mein Unternehmen von dem Deinigen, daß es menschlich ist. Du, schon vollkommener, lässest allein den Himmel walten." Diese Sätze sind bezeichnend für beide. Für Luther kamen in erster Linie religiöse, für Hutten dagegen nationale und sociale Gesichtspunkte in Betracht. Sein Haß gegen Rom entsprang nicht in erster Linie religiös-kirchlichen, sondern politischen und socialen Motiven. Die Tyrannei Roms ist ihm die Ursache des politischen Jammers in Deutschland. Denn beanspruchte der Papst nicht die Oberhoheit über den Kaiser und verschuldete er nicht dadurch, daß er gemäß seiner alten Devise: „Divide et impera" die Landesfürsten gegen den Kaiser ausspielte, die klägliche Uneinigkeit und Zerrissenheit des deutschen Reiches? Vor allem aber sah Hutten in Rom den unersättlichen Vampir, der dem gutmütigen deutschen Volke das Mark aus den Knochen sog und durch seine Zehnten, seinen Ablaßschwindel u. s. w. dem verarmten Bauern den letzten Heller aus der Tasche lockte. Dagegen galt es sich mit allen Mitteln zu wehren. Ohne sociale und politische Reform war ihm eine religiöse undenkbar.

Wir wissen, daß Luther hie und da von ähnlichen Gedanken bewegt worden ist. Eine Zeit lang stand er der Sache der Bauern sehr sympathisch gegenüber. Durch den Gang der Ereignisse wurde er aber auf die Seite ihrer Gegner hinübergedrängt. Man kann es lebhaft bedauern, daß die sociale Reform sich damals nicht zugleich mit der religiösen verwirklichte. Aber die Zeit war für sie noch nicht reif. Und es zeugt von Luthers Scharfblick und religiösem Genie, daß er die beiden Bewegungen im rechten Augenblick scharf zu scheiden wußte. Im andern Fall wäre es vielleicht auch um die religiös-kirchliche Reform geschehen gewesen.

---

9. Martin Luther.

Von Prof. D. Dr. **Paul Tschackert** in Göttingen.

Daß mit Luther die religiöse Entwicklung der Menschheit in ein neues Stadium eintrat, wird von Freund und Feind zugegeben: die Protestanten feiern ihn als Erneuerer der christlichen Frömmigkeit, die Katholiken betrauern die „Glaubensspaltung", welche durch ihn hervorgerufen wurde. Wir stehen hier auf evangelischem Standpunkte, und wenn wir aus Luther auch keinen „Heiligen" machen, so bewundern wir ihn doch rückhaltslos als Bahnbrecher auf dem Gebiete von Religion und Sittlichkeit. Wenn ihm irgendwo eine Stelle gebührt, so ist es in der Geschichte der religiösen Entwicklung der Menschheit. Religion war die Sphäre, in der er lebte, war die Kraft, die ihn erfüllte, und das Ziel, dem er sein gesamtes Leben

widmete. Obgleich von Beruf wissenschaftlicher Theologe, war die Triebfeder seines Auftretens und Wirkens durchaus praktisch religiös. Nicht mit einer neuen Lehre ist er hervorgetreten, um für sie Schüler zu werben, sondern mit der evangelischen Heilsverkündigung, die allem Volke Frieden in die Seele bringen sollte. Das ist der Sinn seiner „Rechtfertigungslehre". Aus diesem praktischen religiösen Princip ergab sich aber die Freiheit des Gewissens gegenüber allen menschlichen Satzungen und Traditionen, die Freiheit des Denkens, die Selbständigkeit des bürgerlichen und staatlichen Lebens gegenüber der Hierarchie, der Wert der Arbeit im Berufe und damit die Freudigkeit des Wirkens in der Welt. Die Bahn war frei für den ungehemmten Lauf der Kultur, für Entdeckungen, für Erfindungen, für die Thätigkeit des Geistes und für die Beherrschung der Natur. Die Welt, in der wir atmen, ist die Welt des Protestantismus: Shakespeare, Goethe, Schiller, die Denker Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, diese Säulen unserer modernen Kultur, sind in der geistesfreien Luft protestantischer Weltanschauung erwachsen; Shakespeares Hamlet, Goethes Faust und Kants kategorischer Imperativ der Pflicht wären ohne den Protestantismus überhaupt undenkbar. Soweit erstreckt sich die Tragweite des protestantischen Princips, das durch Luthers Lebenswerk in die Geschichte eintrat. Dieses Princip ist nicht unvermittelt aufgetreten. Vorreformatorische Persönlichkeiten wie Wiclif, Hus, Wessel und andere hatten in Lehre und Leben antirömische Gedanken von der Kirche und der Bibel vertreten; durch die zahlreichen germanischen Mystiker von Tauler bis Staupitz war das religiöse Innenleben gepflegt worden, und die Reformkonzilien von Pisa, Konstanz und Basel hatten den Ruf nach einer „Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern" erschallen lassen, der seitdem nicht mehr verstummte. Zu dieser innerkirchlichen Vorbereitung der Reformation traten besonders wirksame Kulturzustände fördernd hinzu: der Humanismus weckte den Sinn für die Grundsprachen der Bibel und befreite durch seine rein menschliche Lebensanschauung die Zeitgenossen von dem Banne mönchischer Beschränktheit; die Renaissance brach mit den Kunstanschauungen des Mittelalters; die Buchdruckerkunst ermöglichte den schnellen Austausch der Gedanken, und die geographischen Entdeckungen erweiterten den Horizont der Menschheit ins ungeahnte. Aber nicht sowohl diese Kulturfaktoren, sondern vielmehr die Reformation war es, die der Neuzeit ihr Gepräge gab; wir sprechen mit Recht von dem „Zeitalter der Reformation"; ihr Mittelpunkt aber ist Martin Luther, ganz so, wie ihn Kaulbach auf seinem berühmten Reformationsbilde postiert hat: Luther hoch gestellt in der Mitte und die ganze bunte Welt der anderen führenden Geister um ihn herum. Um diese seine Stellung recht zu verstehen, müssen wir uns die Grundgedanken seiner Hauptschriften vergegenwärtigen; zuvor aber werfen wir einen Blick auf seinen Lebensgang.

Luthers Leben ist, von außen angesehen, ein recht einfaches. Aus beschränkten Verhältnissen arbeitet sich der Sohn des thüringischen Schieferhauers empor und durchläuft die damals übliche Universitätsbildung bis zum Beginn des Studiums der Rechte. Da erfaßt ihn tiefe Seelenangst; er erkennt den weiten Abstand seines Zustandes von den Forderungen Gottes und, um ihnen näher zu kommen, tritt er in das Kloster; durch

„Möncherei", durch Abtötung der Sinnlichkeit, durch Kasteiungen, Andachtsübungen und Bettel will der Jüngling sich die Gnade Gottes verdienen. Aber je mehr er sich abquält, desto höher steigt die Unruhe seiner Seele. Fast der Verzweiflung nahe, erlebt er die Gewißheit, daß die Vergebung der Sünden *geglaubt* werden muß, geglaubt als ein *Geschenk* der *freien* Gnade Gottes. Er erkennt die „Gottesgerechtigkeit" und versteht nunmehr, nicht, daß wir uns vor Gott gerecht machen, sondern daß Gott uns, wenn wir im Glauben mit Christus eins sind, die Gerechtigkeit Christi zurechnet und uns um Christi willen als gerecht ansieht, obgleich wir das thatsächlich noch nicht sind. Während Luther vorher nur mit Schrecken an die Gerechtigkeit Gottes gedacht hatte, weil er sie nur als Strafgerechtigkeit verstand, war ihm jetzt durch die Erkenntnis der Glaubensgerechtigkeit in dem Evangelium „der Himmel offenbar." Je länger, je mehr vertiefte er sich in diese Erkenntnis. Nachdem er 1508 an die Universität Wittenberg berufen und dort 1512 zum Doktor der Theologie promoviert worden war, lenkte er seine Lehrthätigkeit hauptsächlich auf die Erklärung der Heiligen Schrift; seine Vorlesungen erstreckten sich seit seiner Doktorpromotion nur auf biblische Bücher, die er den Studierenden auslegte. Daneben predigte er eifrig, wozu ihm in der Kapelle des Klosters und in der Stadtpfarrkirche Gelegenheit gegeben war. Diese praktische Thätigkeit wurde die Veranlassung, daß er den damals mit Schwung betriebenen Ablaßhandel im Jahre 1517 öffentlich angriff. Wenn Luther im Beichtstuhle in der Pfarrkirche die Beichtkinder zur Leistung der Buße ermahnte, zeigten sie ihm triumphierend Ablaßzettel, die sie sich in dem nahen Jüterbock von dem Ablaßverkäufer gekauft und durch welche sie sich von den zu übernehmenden Bußleistungen im voraus befreit hatten. Dagegen bäumte sich das seelsorgerliche Gewissen Luthers auf, und er beschloß, die Lehre vom Ablaß zum Gegenstande einer akademischen Disputation zu machen. Am 31. Oktober 1517 schlug er fünfundneunzig Sätze „zur Erklärung der Kraft der Ablässe" an die Thür der Schloßkirche zu Wittenberg an. „Unser Herr und Meister Jesus Christus, da er spricht „„Thut Buße"", will, daß das ganze Leben des Christen eine Buße sei." Mit diesem ersten Satze beginnt eine Reform des Christentums und der Theologie. Buße ist nicht mehr eine einmalige äußere Leistung, sondern ein das ganze Leben durchziehender Vorgang, Reue über unsere Sünde und Glaube an die Liebe Gottes, die in Christus uns gewiß ist. Dadurch war der Mechanismus des römisch-katholischen Bußinstituts gebrochen, und die Bahn frei gemacht für evangelisches Christentum, für echte Wissenschaft und freie Kultur. An einem einzigen Punkte hatte Luther das römische System angegriffen; an eine Bekämpfung der hierarchischen Kirche hatte er dabei nicht gedacht; aber die Folgerichtigkeit seines Princips drängte zum Weiterschreiten; auch setzte die Kurie alsbald mit Gewaltmaßregeln gegen ihn ein. Da mußte es zu einer definitiven Auseinandersetzung kommen. Der Papst verhängte über ihn den Bann, und mit dem Papste im Bunde that der römisch-katholische Kaiser ihn in die Acht. Mit kühnem Mute und heldenhaftem Gottvertrauen hatte Luther zu Worms vor Kaiser und Reich seinen Glauben bekannt; nur durch Zeugnisse aus der Heiligen Schrift oder durch helle, klare Gründe wollte er sich widerlegen lassen; so

gewaltig auch hier das subjektive Princip evangelischer Gewissenhaftigkeit in den Vordergrund trat, er wollte doch sein subjektives Gewissen gefangen sein lassen in das objektive Gotteswort. Dieser höchsten Instanz zur alles beherrschenden Macht zu verhelfen, nachdem nun einmal die ganze Hierarchie mit Papsttum und Konzilien samt der kirchlichen Tradition für ihn gefallen war, ward jetzt Luthers eifrigstes Bestreben. Auf der Wartburg, wohin ihn die Räte seines Landesherrn hatten in Sicherheit bringen lassen, begann er die Übersetzung der Bibel; das Neue Testament erschien 1522; in Abteilungen folgten die Bücher des Alten Testamentes, bis im Jahre 1534 die ganze Bibel dem deutschen Volke geschenkt ward. Jedermann, der des Lesens kundig war, konnte sich nun selbst überzeugen, ob Luthers oder des Papstes Lehre dem göttlichen Worte entspreche. Allem Volke in deutschen Landen war die Möglichkeit gegeben, am Bibelbuche zu religiöser Mündigkeit heranzureifen. Daneben führte der Reformator nach seiner Rückkehr von der Wartburg seine Zuhörer an der Universität Wittenberg durch zahlreiche exegetische Vorlesungen in das Verständnis der Heiligen Schrift ein, und den Laien brachte er den reichen Inhalt des göttlichen Wortes durch meisterhafte Predigtreihen nahe. An der Hand seiner Schriften bildete sich eine evangelische öffentliche Meinung; um ihn, den populärsten Mann in ganz Deutschland, scharten sich allmählich unzählige Gesinnungsgenossen; die reformatorische Geistesbewegung ergriff alle Stände; von größter Wichtigkeit war es, daß Fürsten und Städte des damaligen Deutschen Reiches sich anschlossen. So wurde es in Deutschland trotz Papst und Kaiser möglich, der Reformation in zahlreichen Territorien freie Bahn zu schaffen; evangelische Landeskirchen wurden begründet und der Gottesdienst nach Luthers Ordnung eingerichtet. Als dann im Jahre 1530 auf dem Reichstage zu Augsburg der junge Protestantismus sein Existenzrecht erweisen sollte, da fehlte es nicht an Bekennermut bei Fürsten und Städten; die Augsburgische Konfession entstand, von Melanchthon redigiert, aber aus Luthers Gedanken aufgebaut, und Fürsten und Städte machten durch ihre Unterschrift die Lehrschrift ihrer Theologen zum Bekenntnis ihres eigenen Glaubens; der lutherische Protestantismus hatte sein Erkennungszeichen gegenüber von Papsttum und Schwärmertum. Aus politischen Gründen mußte der Kaiser von strengen Maßregeln zur Unterdrückung des Protestantismus vor der Hand noch absehen; der evangelische Glaube machte zwischen 1532 und 1544 in Deutschland mächtige Fortschritte; Luther erlebte, daß Württemberg, Pommern, Sachsen-Dresden, Brandenburg und fast ganz Niedersachsen, dazu im Auslande Preußen und die baltischen Ostseeprovinzen und Skandinavien der Reformation beitraten. An den Ausgleichsverhandlungen, die Karl V. zwischen den katholischen und evangelischen Ständen führen ließ, beteiligte sich Luther nicht; er hatte seine Stellung schon vorher 1537 in den Schmalkaldischen Artikeln klar und deutlich dargethan; in streng polemischer Haltung verharrte er gegenüber dem Papsttum und dem Schwärmertum, aber auch gegen jede bloß äußerliche, mechanische Verwaltung der Kirche, wie sie ihm von seiten der damaligen Juristen drohte. Als das Papsttum im Tridentiner Konzile durch unevangelische Dogmen, Karl V. aber mit Waffengewalt den Protestantismus zu erdrücken sich anschickten, starb Luther in

seiner Geburtsstadt, wohin er gerade gereist war, am 18. Februar 1546; glaubwürdige Augenzeugen haben seinen seligen Heimgang geschildert; sein Andenken aber lebt kräftig unter uns fort, und den etwa 150 Millionen Protestanten, die es auf dem Erdenrunde giebt, gilt Martin Luther als der Herold des wieder erweckten Evangeliums. In seinen Schriften lebt er fort und hat durch sie seine Hauptstelle in der Weltlitteratur. Diesen seinen Leistungen wenden wir uns nunmehr zu.

Nachdem der Reformator infolge der Leipziger Disputation mit dem scholastischen Streittheologen Eck im Jahre 1519 die Tragweite seiner eigenen Grundgedanken erkannt, finden wir ihn im Jahre 1520 auf einem Höhepunkte seines antirömischen Kampfes. In diesem Jahre verfaßte er seine drei sogenannten reformatorischen Hauptschriften „An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung," „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche" und „Von der Freiheit eines Christenmenschen," die erste in deutscher, die beiden anderen in lateinischer Sprache. Da Luther die Hoffnung auf eine friedliche Lösung des Kampfes mit der Hierarchie aufgegeben hatte, wandte er sich in der erstgenannten Schrift jetzt an Deutschlands Fürsten und Volk, an den „Laienstand", und versuchte mit stürmischer Begeisterung auf Grund des Priestertums aller Gläubigen ihn vom römischen Joche zu befreien; die römische Priesterschaft suche alle Reformation der Kirche zu verhindern; hinter drei Mauern habe sie sich verschanzt. Wolle man sie, schreibt Luther, erstens mit weltlicher Macht angreifen, so behaupten sie die Superiorität der geistlichen Gewalt über alle weltliche; wolle man sie zweitens auf Grund der Heiligen Schrift von ihrem Unrecht überführen, so antworten sie, daß das alleinige Recht der Auslegung der Schrift nur dem Papste zukomme; drohe man drittens den Romanisten mit einem allgemeinen Konzile, so entgegnen sie, daß das Recht, ein solches zu berufen, wieder nur dem römischen Oberpriester zukomme. Mit kühnem Mute stürmt der Reformator alle diese drei Mauern, indem er das allgemeine Priestertum aller Gläubigen zur Geltung kommen läßt und dem Laienstande, besonders der weltlichen (christlichen) Obrigkeit, Pflicht und Recht der Mithülfe zuspricht. „Dieweil weltliche Gewalt von Gott geordnet ist, die Bösen zu strafen und die Frommen zu schützen, so soll man ihr Amt lassen frei gehen unverhindert durch den ganzen Körper der Christenheit, niemand angesehen, sie treffe Papst, Bischof, Pfaffen, Mönch, Nonnen oder was es ist." Dann führt Luther siebenundzwanzig einzelne Punkte auf, an welchen der christliche Stand zu bessern sei; das Pfarramt z. B. solle Gemeindeamt werden und die Gemeinde solle es ernähren, der Cölibat solle aufgehoben, die Bettelorden beschränkt oder abgeschafft werden und anderes mehr. Luther äußert selbst, daß diese Schrift „voll sei von Freimut und Angriffslust;" schon im August (1520) konnte er berichten, daß viertausend Exemplare derselben verkauft seien. In der Schrift „Von der babylonischen Gefangenschaft" verglich er sodann den Stand der Unfreiheit der Christen mit der Gefangenschaft der Juden unter dem Könige von Babylon. Luther weist dies an der Lehre von den Sakramenten nach. Das Ganze ist eine scharfe Kritik der katholischen Lehre; in betreff des Abend-

mahls z. B. verwirft Luther die Lehre von der Transsubstantiation und der Entziehung des Laienkelches und dringt auf schriftgemäße Feier desselben. Religiös am gehaltvollsten erscheint aber die dritte der genannten Schriften, die „Von der Freiheit eines Christenmenschen." Luther hatte sich überreden lassen, dem damaligen Papste Leo X. noch einmal in friedlichem Sinne zu nahen und ihm einen Einblick in seine eigene innerste Geisteswelt zu gewähren. So entstand diese merkwürdige Schrift, von außen angesehen „ein klein Büchlein," wie Luther selbst sagt, und doch sei „die ganze Summa eines christlichen Lebens darin begriffen." Im Anschluß an das Wort des Apostels 1. Kor. 9, 19, „wiewohl ich frei bin von jedermann, habe ich doch mich selbst jedermann zum Knechte gemacht," beschreibt Luther hier das Königtum und das Priestertum des Christen: erstens das Königtum, „ein Christenmensch ist ein ganz freier Herr über alle Dinge und niemand unterthan;" zweitens das Priestertum: „ein Christenmensch ist ein ganz dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann unterthan;" jenes ist der Christ im Glauben, dieses in der Liebe. Frei ist der Christ nämlich in seinem Inneren, in der Glaubensgemeinschaft mit Christus. Diese Freiheit ist ein religiöser Begriff: der Gläubige, der mit Christus eins ist wie der Edelstein mit dem Ringe, in den er gefaßt ist, weiß sich als Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens, frei also von Sündenschuld und frei von allem äußeren Zwange, von Gesetzen und Geboten. Aber unbeschadet dieser inneren Freiheit tritt der Christ zweitens freiwillig in den Stand der Knechtschaft an seinem äußeren Menschen; da beginnt sein Priestertum, die Selbsthingabe des eigenen Ichs in Selbstkreuzigung und Nächstenliebe; der alte Mensch, das Fleisch, soll gekreuzigt, und im Verhältnis zum Nächsten soll einer des andern Christus werden („alter alterius Christus"). So wandelt der Christ nach der Vorschrift des Apostels Paulus: „Seid niemand etwas schuldig, denn daß ihr euch unter einander liebet." Zu solchem Liebesdienste ist aber nur fähig, wer im Glauben selbst ein guter Mensch geworden ist; „nicht (wie man es bis dahin gelehrt hatte) gute Werke machen den Mann gut, sondern wenn der Mann bereits gut ist, thut er gute Werke," wie der Baum erst gut sein muß, ehe er gute Früchte bringen kann. In dieser Schrift war eine vollständige Umgestaltung der Glaubens- und Sittenlehre vollzogen: das Verhältnis des Menschen zu Gott war in allen seinen Beziehungen durch Christus bestimmt; das Christentum war wieder als Religion erkannt, als geheimnisvolle Gemeinschaft des inneren Menschen mit Gott und zugleich als königliche Freiheit gegenüber der ganzen Welt, und der Christ steht da in ehrfurchtsvoller Demut vor seinem Gott und doch zugleich erfüllt mit kühnster, triumphierender Glaubensgewißheit gegenüber allen Hemmnissen von seiten der Welt. Der Sittenlehre hatte Luther aber auch schon vorher seine Aufmerksamkeit geschenkt und sie in einer populären, überaus wichtigen Schrift, betitelt „Sermon von den guten Werken", am Faden der „Zehn Gebote" in evangelischer Gestalt vorgeführt. Neben den drei „großen" Reformationsschriften Luthers tritt in den Darstellungen der Reformationsgeschichte diese Schrift in der Regel in den Hintergrund, und doch verdient sie unsere besondere Aufmerksamkeit. Der Verfasser hatte am 25. März 1520 selbst die Hoffnung ausgesprochen, daß dieses

Buch „von allem, was er bis dahin herausgegeben habe, das beste" sein werde. Luther beginnt seine Darlegung, auf welche wir hier näher eingehen wollen, mit der Lehre von der sittlichen Persönlichkeit: erst muß die Person gut sein, ehe sie gute Werke thun kann; der Glaube aber allein ist es, welcher die Person gut macht, wie der Unglaube sie böse macht. In dem Wesen des Glaubens nun liegt die Notwendigkeit des Wirkens, „dieweil menschlich Wesen und Natur keinen Augenblick mag sein ohne Thun oder Lassen, Leiden oder Fliehen; denn das Leben ruhet nimmer, wie wir sehen." Alles was „aus oder im Glauben geschieht," ist gut; denn die Stellung des Herzens zu Gott entscheidet über den Charakter der Werke. Damit sich aber der Glaube nicht in selbsterwählten Werken ergehe, ist vor allem zu merken, daß der Umfang der christlichen Sittlichkeit lediglich durch den Willen Gottes, nicht durch menschliche oder kirchliche Satzungen bestimmt wird. Gute Werke sind allein diejenigen, welche Gott geboten hat. Die nicht-gebotenen Werke dagegen beurteilt Luther als „gefährlich", weil der Mensch durch sie in die Irre geführt und an der Leistung der wirklich guten Werke verhindert wird. Darum hält sich auch Luther einfach an den Text der Zehn Gebote, erklärt sie aber in evangelisch-christlichem Sinne. Als das erste Werk bezeichnet er so die Befolgung des ersten Gebotes, den zuversichtlichen Glauben an Gott, hier gedacht als sittliche Freithätigkeit. Aus dem ersten „fließt" das andere gute Werk: „Gottes Namen preisen, seine Gnade bekennen, ihm alle Ehre geben allein." Danach folgt das dritte: Gottesdienst üben, Predigt hören, Gottes Wohlthaten bedenken, dazu sich kasteien und sein Fleisch bezwingen; alles in evangelischer Weise gedacht. Das vierte bis zehnte Gebot regelt unser Verhalten den Menschen gegenüber. Wir brauchen Luthers einzelne Ausführungen hier nicht zu verfolgen; in der Gestalt, wie er sie später in seinem „Kleinen Katechismus" niedergelegt hat, sind sie ja weltbekannt. Hinzufügen wollen wir nur noch, daß Luther in gleichzeitigen Predigten die gebotenen Werke unter dem Titel des „Berufes" zusammenfaßt. Jeder Christ soll in seinem Berufe Gott dienen: wie der Priester dem Tempel dient, so der Gatte seinem Weibe und seinen Kindern, der Knecht seinem Herrn, die Obrigkeit ihren Bürgern. Die christliche „Vollkommenheit" wird also nicht in weltflüchtiger Askese hinter Klostermauern, sondern mitten in der Welt durch treue Arbeit im Berufe erworben; die Vernachlässigung des Berufes wird zum Übel, und aller fromm sein sollende Müßiggang ist gerichtet. Die Arbeit ist geadelt und die Bahn für eine freie Kultur geebnet. Eine Anwendung dieser Grundsätze auf einen ganz besonders hervorstechenden Fall liegt in der gleichfalls hochbedeutenden Schrift Luthers „Von den Mönchsgelübden" vor, die 1522 in lateinischer Sprache im Drucke erschien. Sie enthält eine klare und scharfe, mit biblischen und rationalen Gründen wohl bewährte, Verurteilung der mönchischen „Gelübde". Eine irre geleitete Sittlichkeit hatte einst diesen Weg zur „Vollkommenheit" betreten; es geschah in der Zeit, als die antike, griechisch-römische Welt zusammenbrach und die Menschheit an Lebensüberdruß litt. Da zogen ernstere Naturen sich aus der Welt zurück; man verzichtete auf die Ehe, auf Besitz und eigenen persönlichen Willen. Aus dem weltmüden Einsiedlertum entwickelte sich dann das

mönchische Gemeinschaftsleben; die hierarchische Kirche nahm dieses Gewächs nicht nur unter ihren Schutz, sondern stempelte es sogar noch zu einer höheren Form der Sittlichkeit; das Mönchtum steht als Stand der Vollkommenheit erhaben über der „ordinären" Sittlichkeit der in die Weltverhältnisse verflochtenen Glieder der Christenheit. Aber die schlimmen Wirkungen des Cölibates und der mönchischen „Armut", der erheuchelten und der bettelhaften, wurden doch schließlich unerträglich, und Luther war es, der in seiner gewaltigen Streitschrift eine mehr als tausend Jahre alte falsche Tradition über den Haufen warf. Die Geistlichen, Weltgeistlichen, Mönche und Nonnen, konnten nunmehr, wenn sie sich seiner Gesinnung anschlossen, mit gutem Gewissen in den Ehestand treten; es entstand das evangelische Pfarrhaus und damit eine Quelle des Segens für die evangelischen Gemeinden. Wenn heute die überwiegend protestantischen Völker, England, Deutschland, Nordamerika an Bildung und Kulturleistungen die wesentlich katholischen romanischen Nationen übertreffen, so darf zuversichtlich behauptet werden, daß gerade aus den evangelischen Pfarrhäusern ein erheblicher Zuwachs an Bildung den evangelischen Volkskörpern zugeflossen ist; in allen Wissenschaften und Künsten treffen wir Pfarrerssöhne oder -Enkel, die aus dem Elternhause den Sinn für das Ideale mitgebracht und ihn in ihren Berufen verwirklicht haben; ein Vorzug des Protestantismus, dem in dieser Hinsicht der Katholicismus nichts an die Seite zu setzen hat. Die Hauptsache aber bleibt die Vorbildlichkeit des Pfarrhauses für die Gemeinde. Darin ist ja gerade Luther mit schönstem Beispiele vorangegangen. Im Jahre 1525 trat er selbst in die Ehe, und sein Haus ward eine Musterstätte eines ehrlichen, treuen, frommen und geselligen Familienlebens. Durch sein gemütvolles Familienleben ist der Reformator, wie ein neuerer Historiker treffend urteilt, erst ganz der Mann des Volkes geworden, und gerade in der Weltlitteratur ist diesem trauten Leben ein unvergängliches Denkmal gesetzt, indem Luthers Freunde und Tischgenossen über seine häuslichen Gespräche Memoiren aufzeichneten, die heute in verschiedenen Fassungen als „Tischreden Luthers" weit bekannt sind. Darin finden wir ihn voll Teilnahme an allem, was die Zeit bewegt; Heiliges, aber auch Alltägliches wird von ihm durchgesprochen, und manchen kecken Scherz, manchen derben Witz vernehmen wir, aber kein frivoles, kein schlüpfriges Wort. Können auch alle diese Tischreden nicht auf Authentizität Anspruch machen, so sind sie jedenfalls ein origineller Spiegel des Geistes Luthers. Doch wir wenden uns wieder zurück zu seinen eigenen Schriften. Von durchschlagendster Wirksamkeit wurde seine deutsche Bibelübersetzung. Wohl gab es vor Luther deutsche Bibelübersetzungen in Menge und gedruckt kennen wir von den Anfängen des Bücherdruckes bis zum Jahre 1522 sogar achtzehn verschiedene Ausgaben, davon vierzehn hochdeutsche und vier niederdeutsche; aber die diesen Drucken zu Grunde liegende Übersetzung ist nach der Vulgata angefertigt und unbeholfen, ja hölzern ausgefallen; die Drucke befanden sich wegen ihres hohen Preises auch nur in Bibliotheken und in den Händen bemittelter Bücherfreunde, besonders der Kleriker. Zur richtigen Beurteilung des Preises sei erwähnt, daß ein Ochs damals auf dem Markte drei Gulden kostete, eine gedruckte deutsche Bibel aber neun Gulden. Von einem Einflusse dieser Übersetzungen und Drucke auf das

Volk verlautet unter solchen Umständen natürlich nichts. Luther dagegen hatte das Bedürfnis, die Bibel nach ihrem originalen Inhalte jedermann zugänglich zu machen; er übersetzte sie aus den beiden Grundsprachen und übertrug sie in meisterhaftes Deutsch. Luthers Übersetzung ist nicht philologisch genau, ist keine sogenannte kritische Übersetzung; eine solche würde für die Gelehrten interessant, für das Volk aber wenig nützlich gewesen sein. Wohl aber ist Luthers Übersetzung dem Geiste des Originals kongenial; sie entspricht dem religiösen Gehalte der Bibel; der Übersetzer läßt Propheten und Apostel zu uns reden, als ob sie geborene Deutsche wären. Darin liegt ein Vorzug, der von keinem späteren Übersetzer wieder erreicht worden ist; deshalb ist Luthers Übersetzung für den deutschen Protestantismus unersetzlich. Als Mundart hatte Luther die in der damaligen kursächsischen Kanzlei übliche, die sogenannte „Meißensche Sprache" gewählt, welche zwischen der rauheren oberdeutschen und der weicheren niederdeutschen die Mitte hielt und bald als sogenanntes „Hochdeutsch" die Sprache der Gebildeten Deutschlands wurde; die Feinde, welche ihn heute schelten, müssen seine Sprache sprechen. Um sich eine Vorstellung von dem Unterschiede der Lutherschen und der vorangegangenen deutschen Übersetzungen zu machen, stellen wir als Beispiel den Wortlaut der Übersetzung des 23. Psalms in dem Nürnberger Drucke von 1483 neben Luthers Übersetzung. Beide lauten wie folgt:

Nürnberger Druck von 1483.

Der Herr regieret mich und mir gebrist nichts und an der stat der weyde do satzt er mich. Er hat mich geführet auf dem wasser der widerbringung; er bekehret mein seel. Er füret mich auß auf die steyg der gerechtigkeit, umb seinen namen. Wann ob ich gee in mitt des schatten des todes, ich fürcht nit die ubeln ding; wann du bist bei mir. Dein rut und dein stab, dieselb haben mich getröstet. Du hast bereitet den Tisch in meinem angesicht wider die, die mich betrüben. Du hast erveistet mein haubt in dem öl, und mein kelch macht truncken, wie lauter er ist. Und dein erbermd nachvolget mir alle tag meines lebens, das auch ich inwone in dem hauß des herren in die lenge der tag.

Luther:

Der Herr ist mein Hirte; mir wird nichts mangeln. Er weidet mich auf einer grünen Aue und führet mich zum frischen Wasser; er erquicket meine Seele; er führet mich auf rechter Straße um seines Namens willen. Und ob ich schon wanderte im finstern Thal, fürchte ich kein Unglück; denn du bist bei mir; dein Stecken und Stab trösten mich. Du bereitest vor mir einen Tisch gegen meine Feinde. Du salbest mein Haupt mit Öl und schenkest mir voll ein. Gutes und Barmherzigkeit werden mir folgen mein Lebenlang, und ich werde bleiben im Hause des Herrn immerdar.

Luther hatte zunächst das Neue Testament im Jahre 1521 auf der Wartburg übersetzt; im September 1522 erschien es in Groß-Folio-Format gedruckt, mit Holzschnitten Cranachs geziert, die sogenannte „Septemberbibel", wie man es genannt hat. Schon im Dezember mußte eine zweite Auflage ausgehen, so schnell war die erste vergriffen. „Mit Begeisterung

hatte das deutsche Volk Luthers Geschenk aufgenommen." „Auf bewunderungswürdige Weise," so berichtet ein gleichzeitiger Feind der Reformation über das Jahr 1522, „wurde das Neue Testament Luthers von den Buchdruckern vervielfältigt; lutherisch gesinnte Schuster und Weiber und sonstige ungebildete Leute, sobald sie nur deutsche Schrift verstanden, lasen es eifrigst als Quelle aller Wahrheit, trugen es mit sich herum und prägten es sich in ihr Gedächtnis ein." Luthers Bibel wurde für das deutsche Volk „Gebet- und Andachtsbuch, aber auch Lese- und Familienbuch," wie Häusser sinnig bemerkt, ja „die ganze geistige Welt, in der die Jungen aufwuchsen und zu der die Alten zurückkehrten, das Buch, in welches der gemeine Mann seine Familiengeschichte, die Gedenktage der Seinigen aufschrieb, der Quell, aus dem die Mühseligen und Beladenen Trost und Linderung schöpften. Das haben später nicht die Kriege ausrotten können, die aus unserm schönen Vaterlande eine rauchende Brandstätte machten, und als unsere Gelehrten wieder lateinisch und unsere Gebildeten französisch sprachen und schrieben, blieb Luthers Bibel dem Kerne der deutschen Nation unentreißbar." Als sich in der Neuzeit das Bedürfnis nach einer „Revision" von Luthers Übersetzung fühlbar machte, hat die damit beauftragte Kommission nur offenbare historische oder philologische Irrtümer Luthers korrigiert, aber den Geist und das Gepräge der Übersetzung nicht angetastet und die Sprache Luthers sogar erst wieder in ihrer ursprünglichen Reinheit und Kraft hergestellt. Interessant ist Luthers eigene Stellung zum biblischen Kanon. Er unterschied in ihm wertvolle und minder bedeutende Bücher, je nachdem „sie Christum treiben oder nicht." „Was Christum nicht lehret, das ist nicht apostolisch, wenn es gleich St. Petrus oder Paulus lehrete; wiederum, was Christum predigt, das wäre apostolisch, wenn's gleich Judas, Hannas, Pilatus oder Herodes thät." Deshalb machte er kritische Bemerkungen über den Hebräerbrief, den Jakobus- und Judasbrief und die Offenbarung Johannis. „Ich bleibe bei den Büchern," sagt er, „die mir Christum rein und hell dargeben." Das Evangelium Johannis, die Briefe des Apostels Paulus, besonders der an die Römer, Galater und Epheser, und St. Petrus erste Epistel seien „der rechte Kern und Mark unter allen Büchern;" „das sind," beschließt er seine Vorrede zum Neuen Testamente — „das sind die Bücher, die dir Christum zeigen und alles lehren, was dir zu wissen not und selig ist."

Nach Luthers Lehre soll die Bibel das Hauptgnadenmittel zur Erbauung der christlichen Gemeinde sein; gerade seit dem Erscheinen seines Neuen Testamentes sah er sich gegenüber den Schwarmgeistern zur weiteren evangelischen Ausgestaltung des Gottesdienstes genötigt. In einer lateinischen „Formula Missae" vom Jahre 1523 und in seiner Schrift „Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes" vom Jahre 1526 machte er die Predigt des Wortes Gottes zum Mittelpunkte des öffentlichen Kultus. Der Altar mit dem Schmucke der Lichter und der Kruzifixe wurde samt den Bildern in den Kirchen beibehalten, aber nicht zur Verehrung, wie es die Katholiken thaten, sondern zur Hebung der Andacht. Aus der Liturgie wurden alle unevangelischen Bestandteile entfernt, und die Selbstthätigkeit der Gemeinde in Gesang und Gebet als notwendiger

Faktor der Feier eingeführt; das Abendmahl wurde „unter beiderlei Gestalt," mit Brot und Wein gefeiert, und im ganzen Gottesdienst die deutsche Muttersprache gebraucht. Als Musterbuch für evangelische Predigten diente Luthers „Kirchenpostille", die von 1522 bis 1527 erschien. Von größter Bedeutung wurde für den öffentlichen Gottesdienst und für die häusliche Erbauung das lutherische Kirchenlied. Die lutherische Kirche ist mit geistlichen Dichtern reich gesegnet; aber in der langen Reihe dieser begnadigten Männer steht Martin Luther obenan; sein Verdienst war es, daß er dem Kirchenliede jenen volkstümlichen und bekenntnismäßigen Charakter gab, der es im sechzehnten Jahrhunderte auszeichnete; objektiver Kirchenglaube in volkstümlicher Form sind die Merkmale jener Dichtung, während später religiöse Subjektivität und gesuchte Formen an deren Stelle traten. Luther selbst ist in den Sammlungen von Kirchenliedern mit 36 Dichtungen beteiligt; sie sind teils Übersetzungen lateinischer Hymnen, teils Überarbeitungen deutscher Originallieder, teils Bearbeitungen ganzer Psalmen, endlich Originallieder, die nach Form und Inhalt Luthers Empfinden entsprangen, z. B. „Nun freut euch, liebe Christen gemein," „Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort" und andere mehr. Was Luther begonnen, setzten seine Mitarbeiter und Gesinnungsgenossen Paul Speratus, Nikolaus Decius, Johann Poliander, Lazarus Spengler, Hans Sachs, Paul Eber, Johann Mathesius, Nikolaus Hermann, Erasmus Alberus, Bartholomäus Ringwaldt, Nikolaus Selnecker und zahlreiche andere Dichter fort. So erwuchs der Reichtum kirchlicher Dichtungen, von dem unsere Gesangbücher Zeugnis ablegen; unmeßbarer Segen ist den Gemeinden daraus erwachsen. Schon durch Luthers Bibelübersetzung und durch Luthers Gesangbuchlieder war die evangelische Kirche recht eigentlich von Anfang an eine Volkskirche geworden; am nachhaltigsten aber wirkte auf dieses Ziel hin der Katechismus Luthers.

Die im Kurfürstentum Sachsen im Jahre 1527 abgehaltene Kirchenvisitation hatte eine erschreckliche Unwissenheit des Volkes in christlichen Dingen offenbar gemacht; Luther erkannte, daß Hülfsmittel für den religiösen Volksunterricht unbedingt notwendig seien. Zunächst hielt er im Jahre 1528 eine Reihe Predigten über den Katechismusstoff; auf ihrer Grundlage ging er daran, den „Großen Katechismus" zu schreiben; bei Ausarbeitung desselben gestaltete sich ihm aber zugleich der „Kleine Katechismus", zunächst in Tabellen, in Wandtafelform, dann auch in Buchform gedruckt, der große wurde für die Pfarrer, der kleine für das Volk bestimmt. Beide erschienen im Jahre 1529. Luthers Katechismus ist nicht der erste Katechismus überhaupt; Luther selbst hatte schon vorher katechetische Schriften verfaßt, und Brenz und andere hatten Katechismen geschrieben; aber die Art, wie Luther lehrte, war eine neue und wirkte so entscheidend auf den religiösen Unterricht, daß sein kleiner Katechismus noch heute der herrschende Leitfaden im ganzen lutherischen Protestantismus ist. Millionen von evangelischen Christen erhielten und erhalten ihre Unterweisung nach diesem Muster, und ein ganzer Wald von katechetischer Litteratur ist im Laufe der Jahrhunderte aus diesem Grundstocke erwachsen; und gerade in unserer Zeit der häufig wechselnden Versuche auf dem Gebiete des Unterrichts greift man mit Vorliebe aus gutem

Grunde immer wieder auf Luthers Katechismus zurück; denn seine Biblicität, Klarheit und Volkstümlichkeit bewähren sich immer aufs neue. In Betreff der Auswahl des Lehrstoffes hielt sich Luther zunächst an den in der damaligen Kirche üblichen Brauch, wonach den Christen die Zehn Gebote, der Glaube und das Vaterunser gelehrt wurden; dem entsprechend gestaltete er das erste, zweite und dritte Hauptstück und fügte als viertes und fünftes Hauptstück eine evangelische Unterweisung über Taufe und Abendmahl hinzu. In den zahlreichen Ausgaben, die der Katechismus schon zur Zeit Luthers erlebte, nahm der Verfasser selbst vielfache Änderungen vor; streng symbolisches Ansehen erhielt aber nur die Urausgabe, indem sie im Jahre 1580 in das lutherische „Konkordienbuch" aufgenommen wurde. Im Hinblick auf den „Kleinen" Katechismus erscheint jetzt der „Große" als zusammenhängende Erklärung desselben, und für jeden, der die genuin lutherischen Gedanken kennen lernen will, ist gerade diese Schrift eine der lehrreichsten. Daneben kommen als ausgereifte Frucht der Erkenntnis unsers Reformators hauptsächlich noch die „Schmalkaldischen Artikel" in Betracht; sie haben in der Gegenwart und für die Zukunft sogar eine ganz eminente Bedeutung; denn sie sind „das Testament Luthers" gegenüber dem Papsttume. Je mehr in der Neuzeit die politische Macht des Papsttums innerhalb des europäischen Staatensystems durch das unsichere und tastende Verhalten der Staatsregierungen gewachsen ist, so daß z. B. auf dem Deutschen Reiche jetzt geradezu eine „ultramontane Not" lastet, um so mehr müssen wir auf der Hut sein, uns das Papsttum und seine Hierarchie wenigstens als religiöse Macht vom Halse zu halten; wir werden das aber am besten können, wenn wir uns an Luthers Schmalkaldische Artikel halten. Ihre Entstehung wurde im Jahre 1537 veranlaßt, als der Papst vorgab, ein allgemeines Konzil abhalten zu wollen; dieser Gedanke war wiederum durch die kirchenpolitischen Verhandlungen, die seit dem Augsburger Reichstage von seiten des Kaisers Karls V. und des Papstes gepflogen waren, hervorgerufen worden. Da der Kaiser auf die politische Hülfe der deutschen evangelischen Stände angewiesen war, hatte er schon im Nürnberger Religionsfrieden vorläufige Duldung des Protestantismus gewähren müssen. Bei diesem provisorischen Zustande konnte es aber nicht bleiben; man mußte vor allem das Papsttum zu Verhandlungen über die religiöse Streitfrage zu gewinnen suchen. Nach mannigfachen Winkelzügen berief der Papst Paul III. endlich wirklich ein Konzil nach Mantua auf den 27. Mai 1537, und auch die Protestanten wurden dazu eingeladen. Luther und der sächsische Kurfürst Johann Friedrich versprachen sich von der ganzen Sache allerdings von vornherein nichts; aber um sich doch auf alle Fälle im voraus zu verständigen, kamen die evangelischen Stände, die dem Schmalkaldischen Bunde angehörten, zu Schmalkalden zusammen, begleitet von ihren angesehensten Theologen. Im voraus hatte Luther auf Wunsch seines Kurfürsten die Ausarbeitung von Artikeln übernommen, um, falls es nötig wurde, ein Zeugnis des Glaubens, wie es die damalige Lage forderte, vor aller Welt abzulegen; auf dem Tage zu Schmalkalden sollten sie beraten werden. Das wurde nun zwar nicht nötig, weil die Stände beschlossen, das Konzil überhaupt nicht zu besuchen; aber die Theo-

logen wollten doch nicht auseinandergehen, ohne ausdrücklich ihre Übereinstimmung mit Luther zu bezeugen; sie unterschrieben daher die Artikel als ihr Bekenntnis. In dieser Gestalt sind Luthers Sätze in das Konkordienbuch aufgenommen worden und dadurch im ganzen Protestantismus zu symbolischem Ansehen gekommen. Sie atmen ganz den Geist und die Entschiedenheit ihres Verfassers und sind durchaus polemisch gehalten. Ihr Inhalt zerlegt sich in drei Teile. Im ersten Teile handelt Luther „von den hohen Artikeln göttlicher Majestät, über welche zwischen den Römischen und den Evangelischen kein Zwiespalt war; hier giebt er eine kurze Wiederholung der dogmatischen Hauptsätze der drei ökumenischen Bekenntnisse; über diese jetzt weiter zu handeln, liege kein Grund vor, weil beide Parteien sie bekennen." Dagegen erhebt sich Luther in dem zweiten Teile zur Höhe des protestantischen Bekenners; hier handelt er „von den Artikeln, so das Amt und Werk Jesu Christi oder unsere Erlösung betreffen:" Rechtfertigung, Messe, Klöster und Papsttum. Klar und entschieden wird zuerst die Rechtfertigungslehre als der „Hauptartikel" hingestellt, „von dem man nicht weichen oder etwas nachgeben könne, es falle Himmel und Erde und was nicht bleiben wolle. Auf diesem Artikel stehe alles, was wir wider den Papst, Teufel und Welt lehren und leben. Darum müssen wir des gar gewiß sein und nicht zweifeln; sonst sei es alles verloren." Von diesem Standpunkte aus wird darauf über diejenigen Mißbräuche gehandelt, welche das der Rechtfertigung zu Grunde liegende Verdienst Christi beeinträchtigen und zwar zuerst von der Messe als „dem größesten und schrecklichsten Gräuel im Papsttume." „Weil unzählige unaussprechliche Mißbräuche in aller Welt mit Kaufen und Verkaufen der Messen entstanden, sollte man sie billig lassen fahren, wäre es auch allein, um solchen Mißbräuchen zu wehren, wenn sie gleich an ihr selbst etwas Nützliches und Gutes hätte." Aus diesem Hauptirrtum folgen andere „Abgöttereien", allen voran das Fegefeuer, welches mit sich bringt, daß man für Abgeschiedene das Meßopfer darbringt, während doch Gott über unser Verhältnis zu den Toten nichts geoffenbart hat. Führen die Römischen hier Stellen aus Kirchenvätern für ihre Lehre an, so gilt dagegen, daß allein „Gottes Wort Artikel des Glaubens stellen soll und sonst niemand, auch kein Engel." Ferner schreiben die Römischen Almosen vor und Wallfahrten, Teilnahme an frommen Brüderschaften, Abläße und Anrufung der Heiligen. Allen diesen Anhang der Messe und sie selbst „verdammen wir, damit wir das heilige Sakrament rein und gewiß, nach der Einsetzung Christi durch den Glauben gebraucht und empfangen, behalten mögen." Die Klöster sodann, so fordert Luther, sollen zu Erziehungsanstalten umgewandelt werden. Das Papsttum endlich, als göttliche Institution für die ganze Kirche gedacht, wie es die Römischen thun, wird von Luther rundweg verworfen; der Papst ist ihm „der rechte Endechrist und Widerchrist, der sich über und wider Christum gesetzt und erhöhet hat, weil er will die Christen nicht lassen selig sein ohne seine Gewalt, welche doch nichts ist, von Gott nicht geordnet noch geboten." Nachdem so Luther die Scheidewand zwischen sich und dem Papsttum fest aufgerichtet hatte, blieben aber noch zahlreiche andere Punkte übrig, die sehr wohl zum Gegenstande von Besprechungen unter verständigen Männern beider streiten-

den Parteien gemacht werden konnten; auf eine Verständigung mit der Kurie verzichtete er; weil dort „das Gewissen nichts, dagegen Geld, Ehre und Gewalt alles" sei. So stellte er jetzt in dem dritten Teile diejenigen Stücke oder Artikel auf, über welche wir, wie er sagt, „mit Gelehrten, Vernünftigen oder uns selbst verhandeln mögen." Er spricht hier in fünfzehn Artikeln von „Sünde, Gesetz, von Buße, Evangelium, Taufe, Sakrament des Altars, Schlüsseln, Beichte, Bann, Weihe und Vokation, Priesterehe, Kirche, Rechtfertigung und guten Werken, Klostergelübden und Menschensatzungen," alles in streng evangelischem Sinne. Das seien, so schließt er, die Artikel, darauf er stehen wolle „bis in den Tod."

Aus der reichen Litteratur, die wir Luther verdanken, haben wir nur das allerwichtigste aufgeführt; seine gesamten Schriften, wie sie früher bekannt waren, findet man in den verschiedenen älteren Sammlungen seiner Werke vereinigt; die umfassendste wird aber erst die Weimarer „Kritische Gesamtausgabe" werden, welche im Verlage von Böhlau zu Weimar seit 1883 erscheint. Gerade seit diesem „Lutherfestjahre" hat sich die wissenschaftliche Forschung auf Bibliotheken und in Archiven mit erhöhter Energie dem Studium Luthers gewidmet, und zahlreiche unbekannte Handschriften von Briefen und nachgeschriebenen Vorlesungen und Predigten des Reformators sind zu Tage getreten; alle diese Funde werden nach und nach in die vornehm gedruckte Weimarer Ausgabe aufgenommen, so daß gegründete Hoffnung vorhanden ist, endlich die gesamte litterarische Hinterlassenschaft Luthers in einer der Würde des Verfassers entsprechenden Gestalt vor uns zu sehen als Denkmal einer Entwicklungsstufe des Christentums, unter deren Einfluß nicht bloß wir nun bald fast vier Jahrhunderte stehen, sondern auch die kommenden Geschlechter stehen werden.

---

10. Philipp Melanchthon.

Von Professor D. Dr. **Paul Tschackert** in Göttingen.

Während Luther, der religiöse Genius, die eigentlich treibende Kraft der Reformation wurde, erstand in Philipp Melanchthon der talentvollste Lehrmeister der neuen Richtung, und so eng ist das Lebenswerk des einen mit dem des andern verwachsen, daß man sich keinen von beiden ohne den andern denken kann. Die Begründung der Reformation war die That Luthers; aber für die Fortführung der neuen Geistesbewegung und besonders für die Vereinigung der damaligen Bildung mit dem evangelischen Glauben wurde Melanchthon von entscheidender Bedeutung; in alle Bildungsgebiete, die der Menschengeist damals beherrschte, hat Melanchthon die Kräfte des Evangeliums hineingeleitet und alle wahrhaft gebildeten Kreise für die Kirche zu interessieren gesucht. Wir gehen zuerst seinem Leben näher nach, besprechen dann seine für die religiöse Entwicklung der

Menschheit wichtigen Schriften und vergegenwärtigen uns zum Schlusse die charakteristischen Eigentümlichkeiten seiner ganzen geschichtlichen Erscheinung.

Philipp Melanchthon (gräcisiert aus Schwarzerd, Schwarzert) stammte aus Süddeutschland; er wurde am 16. Februar 1497 zu Bretten in der Pfalz im heutigen Großherzogtum Baden geboren; sein Vater war ein Waffenschmied. Die erste gelehrte Bildung empfing der hochveranlagte Knabe unter der Leitung seines Großoheims Reuchlin auf der Schule zu Pforzheim; Michaelis 1509 finden wir ihn im Alter von 12 Jahren auf der Universität zu Heidelberg. Mit 14 Jahren ward er hier Baccalaureus der Philosophie, begab sich aber 1512 nach Tübingen, wo er eher Magister zu werden hoffte, und studierte alle damals auf der Universität vorgetragenen Wissenschaften, scholastische Theologie, Rechtswissenschaft, Medizin, hauptsächlich aber die Klassiker der griechischen und römischen Sprache. Fachstudien in dem abgeschlossenen Sinne, wie wir sie jetzt haben, kannte man damals noch nicht; aber wenn man trotz Melanchthons staunenswerter Vielseitigkeit doch ein eigentliches Berufsstudium bezeichnen will, so war es die griechische Sprache und Litteratur. Schon im Januar 1514 promovierte er in Tübingen als Magister und begann über griechische und lateinische Schriftsteller Vorlesungen zu halten; 1518 erschien aus seiner Feder eine griechische Grammatik, sein erstes größeres Werk, durch das er sich als Gelehrter und Lehrer aufs vorteilhafteste bekannt machte. Damals wurde gerade für die Universität Wittenberg ein Professor der griechischen Sprache gesucht; der Kurfürst Friedrich der Weise wandte sich um Vorschläge an Reuchlin; dieser empfahl mit gutem Grunde den jugendlichen Magister, dessen Eleganz der Sprache, Scharfsinn und Kenntnisse selbst ein Erasmus, der König der Humanisten, schon im Jahre 1515 bewundernd gepriesen hatte. So kam Melanchthon nach Wittenberg, selbst noch ein Jüngling von 21 Jahren, und trat neben Luther, den 14 Jahre älteren Kollegen, den Führer der Geister im Ablaßstreite. Am 25. August 1518 traf der neue Lehrer in Wittenberg ein. Schon seine am 29. August darauf gehaltene lateinische Eröffnungsrede „über die Verbesserung der Studien der Jugend" erregte Bewunderung, und bald befleißigte man sich in Wittenberg eifrig der griechischen Sprache und Bildung. „Wir treiben jetzt alle Griechisch," schrieb Luther bald darauf; er selbst ward durch den jugendlichen Kollegen zu Sprachstudien angeregt und erkannte bald in ihm ein „unvergleichliches Rüstzeug der Schriftauslegung." Da sich Melanchthon noch dazu durch feines Betragen und elegante Bildung auszeichnete, so fielen ihm aller Herzen zu. Er wiederum schloß sich begeistert Luther an; die gewissermaßen prophetische Gewalt, die aus dem Reformator sprach, nahm den weichen Jüngling förmlich gefangen; sein ganzes Denken bewegte sich im Bannkreise Luthers. Sinnig hat ein damals in Wittenberg studierender Schweizer die äußere Erscheinung beider beschrieben. Melanchthon „ist nach Leibesform," so schreibt dieser Student, „eine kleine, unachtbare Person; du vermeinst, er wäre nur ein Knabe, nicht über achtzehn Jahre, so er neben Martino Luther geht. Martinus übertrifft ihn nach der Länge mit ganzen Achseln." Im Jahre 1520 verheiratete sich der junge Professor mit Katharina Crapp, der Tochter des

Wittenberger Bürgermeisters; sie war gleichaltrig mit ihm und wurde eine einfache, fromme, wohlthätige Frau. Nur am Tage der Einsegnung seiner Ehe setzte der unermüdlich fleißige Melanchthon seine Vorlesungen an der Universität aus und kündigte dies seinen Zuhörern durch einen poetischen lateinischen Anschlag in folgendem Distichon an:

„A studiis hodie facit otia grata Philippus
Nec verbis Pauli dogmata sacra leget."
(Philippus macht heute in seinen Studien eine angenehme Pause
Und wird nicht über St. Paulus lesen.)

Der Haushalt wurde so einfach geführt, daß Melanchthon seiner Frau im vierten Jahre der Ehe noch nicht ein neues Kleid gekauft hatte. Der Ehe entsprangen vier Kinder. Auf Veranlassung Luthers war er inzwischen schon im Jahre 1519 Baccalaureus der Theologie geworden und erhielt im Jahre 1526 auch eine ordentliche Professur in der theologischen Fakultät, obgleich er sich nie als Magister (oder Doktor) der Theologie hatte promovieren lassen. Die Professur der Theologie war ihm neben der der griechischen Sprache auferlegt worden, um ihn dauernd an Wittenberg zu fesseln. Das ist auch gelungen; er lehrte hier bis an seinen Tod 1560. Sein Ruhm hatte sich über ganz Europa verbreitet und tausende von Zuhörern aus allen Ländern zu seinen Füßen versammelt.

Melanchthons Aufgabe darf nicht dahin verstanden werden, als ob er den Beruf gehabt hätte, als ein zweiter originaler Reformator, neben Luther, aufzutreten; vielmehr erkannte er es zunächst als seine Aufgabe, die von Luther verkündeten evangelischen Grundgedanken in schulmäßige Form zu gießen, um sie so der akademischen Jugend einzuprägen und dadurch ihr Denken und Leben zu bestimmen. Für die Heranbildung der ersten Generation von jungen evangelischen Theologen war dieses Vorgehen geradezu höchst wichtig; den ganzen theologischen Nachwuchs hat Melanchthon zu Wittenberg eingeschult. Diesem Zwecke diente die erste fundamentale theologische Schrift, die er im Jahre 1521 in lateinischer Sprache veröffentlichte, die „Loci communes rerum theologicarum" (allgemeine theologische Hauptpunkte). Um der hohen Wichtigkeit dieses Buches gerecht zu werden, müssen wir auf seine Entstehung und seinen Inhalt näher eingehen. Melanchthon hatte Vorlesungen über den Römerbrief des Apostels Paulus gehalten; auf der Grundlage derselben entwarf er für die Studenten einen Abriß der ganzen Lehre des Neuen Testamentes unter besonderer Berücksichtigung der Gedanken dieses Apostels; so entstand die erste lutherische Glaubenslehre; sie fand bei Luther ein so hohes Wohlgefallen, daß er sie vier Jahre nach ihrem Erscheinen „für ein unbesiegtes Buch" erklärte, das Unsterblichkeit verdiene und „wert sei, in den Kanon aufgenommen zu werden;" „alle Grund- und Hauptstücke unsers Glaubens" fand Luther wie „in einer Summa in ihm zusammengefaßt." Melanchthon zeigt sich hier ganz vom paulinischen Heilsglauben erfüllt. Die Mysterien der Gottheit, so lesen wir, will er lieber anbeten, als erforschen; das Erkennen soll sich auf Christus richten, „Christum aber erkennen heißt seine Wohlthaten erkennen." Zu diesem Zwecke behandelt der Verfasser mit Vorliebe die Lehrstücke vom Gesetz, von Sünde und

Gnade. Das Gesetz ist die göttliche Vorschrift, was zu thun und zu lassen sei; es hat sein Gegenstück an dem Evangelium oder der Verheißung der göttlichen Gnade. Die Wirkung des Gesetzes besteht in der Aufdeckung der Sünde und in der Niederschmetterung des schuldbeladenen Gewissens; das Evangelium verkündet die Vergebung der Sünden. Unter der Einwirkung des göttlichen Geistes gelangt der Mensch zum Vertrauen auf die durch das Evangelium angebotene Barmherzigkeit Gottes; in diesem Vertrauen besteht der Glaube; er ist gerichtet auf Christus, oder da dieser nur im geschriebenen göttlichen Worte uns offenbar wird, so bestimmt Melanchthon den Glauben auch als Zustimmung zum Worte Gottes. Aber dieser Glaube muß ein persönlicher sein, wenn er das Heil vermitteln soll; ein bloßes Fürwahrhalten der Thatsachen der Heilsgeschichte genügt nicht; die Menschwerdung des Sohnes Gottes, sein Kreuzestod und seine Auferstehung nutzen dem Menschen gar nichts, wenn er nicht glaubt, daß diese geschichtlichen Thatsachen „ihm zu gut" geschehen sind. „Nur wenn du glaubst," so redet Melanchthon den Leser an, „daß sie dir zu gut, um dich zu retten, geschehen sind, dann glaubst du selig." Das ist von nun an evangelischer Heilsglaube. Während bisher von den Scholastikern unter Glauben das Fürwahrhalten der katholischen kirchlichen Lehrsätze verstanden wurde, so wie es der Katholicismus noch heute verlangt, versteht die evangelische Christenheit seit Luther und Melanchthon unter Glauben ein persönliches Verhalten des Menschen zu Gott: Vertrauen oder Hingabe des Herzens, des Willens, an den im Evangelium erkannten Gott, den Vater unsers Herrn Jesus Christus, der nunmehr durch ihn auch unser Vater ist. Dieser Glaube wirkt, so lehrt Melanchthon weiter, Beruhigung des Gewissens; das bis dahin geängstete Herz braucht um sein Heil nicht mehr besorgt zu sein; denn in dem Verhältnis zu Christus dürfen wir unsers Heiles ebenso gewiß sein, wie St. Paulus, als er Röm. 8, am Schluß, seiner Zuversicht den triumphierenden Ausdruck gab: „Ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben uns scheiden mag von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu ist, unserm Herrn." Die weitere Frucht des Glaubens ist die Liebe, die dankbare, freiwillige Erfüllung des Willens Gottes, verbunden mit der unbedingt notwendigen Abtötung unserer Sinnlichkeit, soweit sie sündig ist, mit der Selbsterziehung, die in der Heiligen Schrift als Kreuzigung des Fleisches bezeichnet wird. Für menschliche Verdienste, wie der Katholicismus sie forderte, bleibt bei diesem ganzen ausschließlich durch die göttliche Gnade bewirkten Vorgange kein Raum. Nach der Heiligen Schrift sind wir „unnütze Knechte" (Luk. 17, 9); der Lohn, welchen sie den Gläubigen in Aussicht stellt, ist als Gnadenlohn aufzufassen. Vom Gesetze ist der gerechtfertigte Gläubige zwar innerlich frei, aber zum Zwecke der Abtötung des Fleisches bleibt die Befolgung der Zehn Gebote Gottes auch für ihn heilsam. Hatte die katholische Kirche sieben Sakramente gelehrt, so nahm Melanchthon auf Grund des Neuen Testamentes deren nur zwei an, die Taufe und das Abendmahl. Warum giebt es überhaupt Sakramente? Um unserer Schwachheit aufzuhelfen. Denn in der Heiligen Schrift werden, so lehrt Melanchthon, den Verheißungen „Zeichen" beigegeben, welche nicht sowohl an die Verheißungen erinnern, als vielmehr sichere Zeugnisse des göttlichen

Gnadenwillens gegen uns und der Verwirklichung der göttlichen Verheißungen sein sollen. Daher gehören zum Sakrament objektiv immer zwei Stücke, erstens ein göttliches Verheißungswort, zweitens ein sinnenfälliges Zeichen, das Wort dabei dem Zeichen „unvergleichlich übergeordnet", wie Melanchthon in gleichzeitigen Sätzen über das Abendmahl ausführt. Das ist das Gedankengefüge von Melanchthons „Loci". Wegen seiner schlicht biblischen Art wurde der Einfluß dieses Buches in der Litteratur geradezu ein durchschlagender; die Ausgaben und Drucke, die es erlebt hat, sind unzählbar und noch in der Gegenwart wird es in seiner Urgestalt vom Jahre 1521 wieder und wieder gedruckt, weil man gerade aus dieser Ausgabe die ganze erquickende Taufrische der reformatorischen Grundgedanken auf sich wirken lassen kann. Melanchthons „Loci" beherrschten bald den theologischen Unterricht an allen protestantischen Universitäten Deutschlands; während bis dahin jahrhundertelang die Glaubenslehre nach den katholischen „Sentenzen" des Petrus Lombardus vorgetragen worden war, hielt man jetzt die dogmatischen Vorlesungen nach Melanchthons Leitfaden. Ein unmeßbarer Segen ist von diesem Buche ausgegangen. Seine Abfassung war aber nur eine der zahllosen Arbeiten, mit denen der rastlose Gelehrte sich überhäufte. Er reifte seitdem immer mehr heran; auf Anlaß des wissenschaftlichen Streites Luthers mit Erasmus wurde seine eigene Denkweise selbständiger, und durch die Erfahrungen, welche er in der Kirchenvisitation des Kurfürstentums Sachsen machte, lernte er die religiösen Bedürfnisse des Volkes kennen. Die kirchenpolitischen Verhandlungen stellten ihn vollends in den Vordergrund, und durch diese Beziehungen ist sein Name mit einer Schrift verbunden, um deren willen der gesamte Protestantismus seiner noch ganz besonders dankend gedenken muß, mit der Augsburgischen Konfession, die er verfaßt hat. Wir müssen, um sie recht zu beurteilen, erst ihre Vorgeschichte kurz besprechen.

Durch die unfreundliche Haltung des Kaisers Karls V. sahen sich die protestantischen Stände in Deutschland im Jahre 1529 in der Ausübung der evangelischen Religion bedroht. Um dem Kaiser gegenüber die Evangelischen zu vereinigen, veranstaltete daher der Landgraf Philipp von Hessen am 1. bis 3. Oktober 1529 ein Religionsgespräch auf seinem Schlosse zu Marburg. Luther hatte dazu fünfzehn sogenannte „Marburger Artikel" entworfen. Diese arbeitete er noch in demselben Monate zu den sogenannten siebzehn „Schwabacher Artikeln" um, welche am 16. Oktober 1529 auf einem Konvente der evangelischen Stände zu Schwabach vorgelegt wurden. Darauf erfolgte von seiten des Kaisers die Einberufung eines Reichstages nach Augsburg auf den 8. April 1530; als Gegenstand der Verhandlungen war neben der Abwendung der Türkengefahr der Ausgleich des damals im deutschen Reiche schwebenden Religionsstreites angegeben. Der Ton der kaiserlichen Einladung klang überraschend wohlwollend. Der Kaiser wolle „eines jeglichen Teiles Meinung hören und die Fehler beider abthun." Wie es in den Wald hineinschallt, so schallt es auch wieder hinaus; von evangelischer Seite mußte auch friedfertig geantwortet werden. Der sächsische Kurfürst beauftragte seine Theologen, über alle zwiespältigen Artikel im Glauben und in den Kirchengebräuchen zu beraten; Luther, Melanchthon, Justus Jonas und Bugenhagen wurden mit dieser Aufgabe betraut. Am

27. März 1530 war Melanchthon in Torgau, und bei dieser Gelegenheit wird er dem Kurfürsten das Resultat ihrer Beratungen, die „Torgauer Artikel", überreicht haben. Sie bestanden wohl aus den Schwabacher Artikeln, die ja den Glauben betrafen, und einigen hinzugefügten Aufsätzen über Kirchengebräuche. Melanchthon, Justus Jonas, Agricola und Spalatin begleiteten dann den Kurfürsten nach Augsburg, während Luther, der sich ja offiziell noch in der kaiserlichen Acht befand, unterwegs auf der Koburg zurückgelassen wurde. Am 2. Mai 1530 zog der Kurfürst in Augsburg ein; zwischen den hier versammelten evangelischen Theologen aber und dem auf der Feste Koburg weilenden Luther wurde durch reitende Boten ein lebhafter Verkehr unterhalten, und Luther unterstützte die oft unsicheren Freunde, besonders den leicht zagenden Philipp Melanchthon, mit Rat und Trost. Erst am 15. Juni zog Karl V. in Augsburg ein. Die Theologen hatten also für ihre Beratungen sechs Wochen Zeit gehabt. Am 22. Juni wurde der Reichstag eröffnet; am 25. Juni, nachmittags von 3 Uhr an, wurde vom sächsischen Kanzler Beier in voller Reichsversammlung ein Bekenntnis der evangelischen Stände in deutscher Sprache verlesen und darauf dasselbe in einem deutschen und einem lateinischen Exemplare dem Kaiser überreicht; von diesem Tage an hat der Protestantismus seine „Augsburgische Konfession."

Der Text dieses Bekenntnisses, wie er seitdem vorliegt, war das Resultat der Arbeit zahlreicher Konferenzen, die zu Augsburg stattgefunden hatten; der Hauptarbeiter dabei war Melanchthon gewesen; er hatte auf der Grundlage der Schwabacher und Torgauer Artikel, also mit Luthers Gedankenwelt, das Bekenntnis redigiert, aber gegenüber den Anklagen katholischer Theologen auf Ketzerei einige rechtfertigende Artikel hinzugefügt. Am 15. Juni hatte Luther das Bekenntnis in der Hand und bezeugte umgehend seine Übereinstimmung mit ihr; sie gefalle ihm sehr wohl und er wisse nichts daran zu bessern noch zu ändern; „es würde sich auch nicht schicken," fügte er hinzu, „denn ich so sanft und leise nicht treten kann." Das Bekenntnis zerfällt in zwei Hauptteile: in 21 Artikel des *Glaubens* und 7 Artikel über die damaligen kirchlichen *Mißbräuche*. Der *erste Hauptteil* ist in streng logischem Zusammenhange aufgebaut und zwar handeln Artikel 1 bis 6 von der Rechtfertigung mit ihren Voraussetzungen und Folgerungen und Artikel 7 bis 17 von der Kirche, ihren Sakramenten, ihren Ordnungen, ihrem Verhältnis zur Welt und ihrer schließlichen Entwicklung. Artikel 18 bis 21 enthalten vier Zusatzartikel, die durch die gegen den Protestantismus erhobenen Anklagen nötig geworden waren: vom freien Willen, von Ursache der Sünde, von Glauben und guten Werken und vom Dienste der Heiligen. Der *zweite Hauptteil* bespricht in freier Aufeinanderfolge eingehend die Mißbräuche im kirchlichen Leben, die man abgestellt hatte, die Kelchentziehung, den Priestercölibat, das Meßopfer, die Ohrenbeichte, die Fastengebote, die Klostergelübde und die Gewalt der Hierarchie. Heben wir die *Grundgedanken* daraus hervor! Als Erkenntnisquelle der christlichen Heilswahrheit und als Norm des Glaubens und Lebens wird in der Einleitung und am Schlusse des ersten Teiles ausdrücklich die Heilige Schrift aufgeführt; dies richtet sich einerseits gegen den Katholizismus, der neben der geschriebenen Offen-

barungsurkunde noch eine apostolische und kirchliche Tradition verehrt, andrerseits gegen das Schwärmertum, welches die unmittelbare Erleuchtung jedes Einzelnen durch den Heiligen Geist für die einzige oder wenigstens wichtigste Erkenntnisquelle. ansieht. Die Artikel selbst handeln zunächst von den Voraussetzungen der Rechtfertigung: Art. 1 von Gott als der bewirkenden Ursache derselben, wobei die Augsburgische Konfession die Lehre der alten Kirche aufrecht erhält und die Irrlehrer, welche die alten Ketzereien erneuern, verwirft; Art. 2 vom Menschen, der die gnädige Rechtfertigung nötig hat, von dem ererbten sündigen Zustande des Menschen und seiner Schuld; nach dem Schriftworte „was vom Fleische geboren ist, das ist Fleisch" wird die Erbsünde als eine wirkliche Krankheit des Menschen aufgefaßt; wo aber Sünde ist, da ist auch Schuld. Weiter ausgeführt wird diese Gedankenreihe in den Zusatzartikeln 18 (vom freien Willen) und 19 (von der Ursache der Sünde); dem sündigen menschlichen Willen wird nicht alle Freiheit abgesprochen; er hat eine gewisse Fähigkeit, eine bürgerliche Gerechtigkeit zu erlangen; aber im Verhältnisse zu Gott fehlt ihm das Vermögen, aus eigener Kraft die geistliche Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, zu leisten; dieses Vermögen muß ihm daher erst von Gott geschenkt werden. Trotz der schöpferischen und erhaltenden Thätigkeit Gottes fällt die Schuld der Entstehung der Sünde nicht Gott, sondern dem Teufel und allen Bösen zu, die sich, ohne daß Gott dabei geholfen hätte, von Gott abgewandt haben. Vom Blicke auf den Menschen schreitet die Augsburgische Konfession sodann zu Christus fort; Art. 3 liefert die geschichtliche, thatsächliche Begründung der Rechtfertigung; sie ist in der Person und dem Werke Christi gegeben. Nach diesen drei Voraussetzungen erhebt sich das Bekenntnis in Art. 4 zur Höhe des ersten leitenden Grundgedankens, zur Rechtfertigungslehre. Die Rechtfertigung ist die Aufnahme des christusgläubigen Sünders in das Verhältnis der Gnade; Gott sieht den an Christus gläubigen Menschen allein aus Gnade um Christi willen für gerecht an, obgleich er das thatsächlich noch nicht ist. Mit dieser Erkenntnis war die vom Evangelium verkündigte freie Vergebung der Sünden wieder „auf den Leuchter gestellt," wie man sich im Reformationszeitalter gern ausdrückte. Die nächste Frage war, wie kommt es im Menschen zu dem zur Rechtfertigung nötigen Glauben? Art. 5 antwortet: der Glaube entsteht als Wirkung des Heiligen Geistes mittelst des Wortes Gottes und der Sakramente; zu diesem Zwecke ist in der Christenheit ein Amt der Predigt des Wortes und der Darreichung der Sakramente eingesetzt. Der Glaube bringt seine Frucht (Art. 6) in dem „neuen Gehorsam" oder dem einheitlichen, sittlichen Lebenswerke des Gerechtfertigten. Den Katholiken schien es, als ob diese Rechtfertigungslehre die guten Werke hindere oder gar verbiete, und daß die Evangelischen auch die „Heiligen", die wegen ihrer guten Werke von den Katholischen verehrt werden, verachten. Das Bekenntnis antwortet darauf in den beiden Zusatzartikeln 20 und 21, daß die evangelische Lehre die guten Werke nicht nur nicht verhindere, sondern vielmehr erst zeige, wie sie geschehen sollen; und was die „Heiligen" betreffe, so können wir ihrer, lehrt die Augsburgische Konfession, wohl gedenken zum Zwecke der Nachahmung ihres Glaubens und ihrer Werke je nach dem Berufe, in welchem wir

stehen; aber abgelehnt wird die Anflehung derselben um Hülfe, weil das dem Mittlertume Christi widerstreite. Auf die Lehre von der Rechtfertigung folgt die von der Kirche und zwar zunächst die Lehre vom Wesen und von der Erscheinungsform der Kirche. Vorausgeschickt mußte werden, daß es den Protestanten nicht in den Sinn komme, eine neue Kirche zu stiften und sich in Sektentum zu verlieren; daher wurde behauptet, daß es nur eine Kirche giebt und daß sie nie untergehen wird. Die Protestanten mußten aber beweisen, daß sie die rechten Vertreter derselben seien. Daher wurde der Begriff der Kirche evangelisch im Gegensatze gegen Romanismus und Sektentum festgestellt: die Kirche ist Gemeinde der Gläubigen, Heilsgemeinde; das richtet sich gegen den Hierarchismus; aber als Gemeinde der Gläubigen kann die Kirche nur bestehen mittelst der Predigt des Wortes Gottes und der Verwaltung der Sakramente, muß also in dieser Beziehung einen anstaltlichen Charakter an sich nehmen; das geht gegen das Sektentum. Am Vorhandensein des Wortes Gottes und der Sakramente erkennt man die Kirche; wo diese Erkennungszeichen vorhanden sind, da ist die Kirche; aber dadurch wird nicht ausgeschlossen, daß auch Sünder ihr beigemischt sind; in dieser Gestalt begegnet uns die Kirche in der Erfahrung; die Kirche in dieser ihrer erfahrungsmäßigen Erscheinungsform, ist also begrifflich von der wesenhaften Kirche zu unterscheiden, aber sachlich dürfen sie nicht auseinander gerissen werden. So wahrte das Bekenntnis die gesunde Mitte zwischen Katholizismus und Sektentum. Daran schließt sich eine evangelische Ausführung über die Gnadenmittel. Über das „Wort Gottes" glaubte man nicht noch besonders verhandeln zu sollen, wohl aber über die Taufe (Art. 9), über das Abendmahl (Art. 10) und, aus Rücksicht auf das katholische Bußsakrament, in Art. 11 und 12 über Beichte und Buße, worauf Art. 13 hinzufügt, daß zum segenbringenden Genusse der Sakramente der evangelische Heilsglaube gehöre. Nach der Lehre von der Innenseite der Kirche wendet sich das Bekenntnis zu ihren äußeren Ordnungen. Art. 14 handelt vom Kirchenregiment, hauptsächlich von der Berufung der Prediger, Art. 15 von Kirchenordnungen; mild konservierend, was sich ohne Sünde beibehalten ließ, aber entschieden protestantisch alle Verdienstlichkeit der Erfüllung kirchlicher Bräuche ablehnend; Art. 16 stellt das Verhältnis der Kirche zu „bürgerlichen Ordnungen" d. h. zum Staate fest: daß der Staat Gottes Ordnung sei, der Christ also die staatlichen Einrichtungen nicht zu fliehen brauche, sondern der bürgerlichen Obrigkeit Gehorsam zu leisten habe; Art. 17 bringt den Ausblick auf die Zukunft; er lehrt die Wiederkunft Christi zum Gericht, die Auferweckung aller Verstorbenen, das Weltgericht, die ewige Seligkeit und ewige Verdammnis unter Abweisung schwärmerischer Meinungen der Anabaptisten und Chiliasten. Nachdem die Evangelischen in diesen 21 Artikeln ihre Übereinstimmung mit der Heiligen Schrift und der alten Kirche erwiesen hatten, widerlegten sie in dem zweiten Hauptteile des Bekenntnisses die Vorwürfe, als ob sie das kirchliche Leben, die gottesdienstliche Ordnung und die Verfassung der Kirche schädigten und so deren Einheit aufhöben. Sie wiesen hier nach, daß in der damaligen römischen Kirche vieles im Widerspruche zur Heiligen Schrift und zur alten Kirche stehe, so daß sie „gedrungen" gewesen seien,

diese Mißbräuche nach Maßgabe der Heiligen Schrift zu ändern; diese Änderung dürfe man also nicht als Neuerung bezeichnen, sondern möge sie als Wiederherstellung der ursprünglichen Reinheit der Kirche ansehen. Stehe jetzt die Einheit der Kirche in Frage, so werde sie aufgehoben nicht durch das Abthun der Mißbräuche auf evangelischer, sondern durch das Beibehalten derselben auf katholischer Seite. Der Schluß bezeugt noch einmal kräftigst die Friedfertigkeit der Evangelischen. Aber es trat ein, was Luther erwartet hatte: die Gegner nahmen diese Lehre nicht an, und so wurde die Augsburgische Konfession das kirchenscheidende Symbol, welches sie noch heute ist. Dieses Verhalten der katholischen Partei zu Augsburg im Jahre 1530 wurde für Melanchthon der Anlaß, unserm Bekenntnis noch eine ausführliche lateinische Verteidigungsschrift zu widmen, die Apologie der Augsburgischen Konfession.

Kaiser Karl V. hatte nämlich durch katholische Theologen gegen die evangelische Konfession eine katholische Widerlegungsschrift ausarbeiten und dieselbe am 3. August 1530 vor den versammelten Reichsständen zu Augsburg in deutscher Sprache verlesen lassen. Im Gegensatz zu dieser Schrift verfaßte Melanchthon die Apologie. Sie schließt sich in ihrem Aufbau an die Augsburgische Konfession an; nur hat der Verfasser diejenigen Artikel, die verwandte Lehren behandeln, zusammengefaßt, so daß nur 14 Artikel herauskommen; der lateinische Text rührt von Melanchthon her; der deutsche ist eine freie Bearbeitung desselben, die Justus Jonas angefertigt hat; 1532 haben die evangelischen Stände und 1537 die zu Schmalkalden versammelten Theologen die Apologie anerkannt. Ihre hohe Bedeutung hat sie als originale, wissenschaftlich begründete Erklärung der Augsburgischen Konfession.

Was Melanchthon mit der Feder durch diese und zahlreiche andere Schriften geleistet, wird unvergessen bleiben; er hat und behält dadurch eine Stelle in der „Weltlitteratur". Aber daneben mußte er in fast zahllosen Fällen als Wortführer des Protestantismus auf allen nur immer vorfallenden Konventen und Reichstagen unermüdlich thätig sein; von 1529 bis 1559 finden wir ihn unverdrossen an der Arbeit. „Fast täglich sehe ich ihn," schreibt ein Berichterstatter vom Regensburger Reichstage 1541 im Monat Mai, „vor Tagesanbruch mit der Lampe arbeiten, indem er keine Mühe und Sorgfalt spart, die zu christlicher Einigung führt." Aus Liebe zum Frieden ließ sich Melanchthon freilich manchmal mehr Zugeständnisse abdringen, als er im Interesse der Kirche durfte; solange Luthers gewaltige Persönlichkeit ihn stützte, bewahrte er zwar eine festere Haltung; aber nach Luthers Tode ließ sich der schmiegsame Mann allzusehr von dem diplomatisch klugen Kurfürsten Moritz von Sachsen leiten; erst der Augsburger Religionsfriede von 1555 beendigte diese Periode des Schwankens in kirchenpolitischen Dingen; in seinem inneren, religiösen Leben ist der edle Gehülfe Luthers überhaupt nie wankend geworden. Dieses ist es auch, was ihn uns als Menschen noch besonders achtungswert macht. Suchen wir seine charakteristischen Eigentümlichkeiten uns im Zusammenhange vorzuführen.

Gewöhnlich geschieht ihm in der Geschichtsdarstellung unrecht, indem man ihn neben Luther stellt und nach diesem ihn beurteilt, oder indem

man ihn wesentlich als Theologen auffaßt, oder endlich indem man den Wert seines Lebenswerkes nach der ihm aufgenötigten Kirchenpolitik bemißt. Melanchthon war vielmehr zeitlebens der Mann der gelehrten Studien und der unverdrossene Lehrer der Wissenschaften. Klein von Statur und von schwächlicher Gesundheit hätte der liebenswürdige christliche Humanist mit der durchfurchten Stirn und den großen Augen ohne falsch sein Leben am liebsten bloß hinter den Büchern und im Verkehre mit Seinesgleichen zugebracht; die „ungelehrten Geschäfte" waren ihm unerwünscht; am liebsten verkehrte er mit der studierenden Jugend, deren Arbeiten er auf alle Weise zu fördern suchte. Der Ausgangspunkt seiner geistigen Entwicklung ist der humanistische Klassizismus. Hingerissen von der Schönheit der wieder entdeckten Litteratur der Griechen und der Römer, sah er in den Klassikern die höchste menschliche Lebensweisheit niedergelegt; in ihren Schriften lebte und webte er; von dem barbarischen Latein des Mittelalters lenkte er weg zu den ursprünglichen Sprachen der Griechen und der Römer und erklärte der Jugend die Geisteswerke ihrer Schriftsteller, um sie in die Bildung der Alten, zumal der Griechen, einzuführen, in ihre Lebensanschauung, ihre Kenntnis der Natur und besonders in die feinen Sittenlehren der edleren griechischen Philosophen. Wer die schönen Wissenschaften verachtet, denkt über die theologischen nicht besser, lehrte er in einer Rede zum „Lobe der Beredsamkeit" (1523). Thörichte Prediger sind ihm die, welche von der Beschäftigung mit den Wissenschaften abmahnen; wirksamere Schutzmittel als alle Türme und Mauern einer befestigten Stadt sieht er in der Bildung und den Tugenden ihrer Bürger. In der Sprache der Griechen ist nun auch das Neue Testament geschrieben; auf diese Quelle mußte er sich schon von seiner humanistischen Geistesrichtung hingezogen fühlen; noch mehr aber zog ihn dahin sein tief religiöser Sinn, in welchem er von Jugend auf gelebt hatte; am Neuen Testamente aber wurde er ein biblischer Theologe. Schon in seiner Wittenberger Antrittsrede sprach er im Jahre 1518 die schönen Worte aus: wenn wir unsern Geist auf die biblischen Quellen richten, so beginnen wir Christum zu verstehen; sein Wille wird uns offenbar, und wir werden mit dem süßen Nektar göttlicher Weisheit erfüllt. Diese Gesinnung zog ihn mit unwiderstehlicher Gewalt zur Erklärung des Neuen und infolge dessen auch zu der des Alten Testaments. „Es ist zu wünschen," schreibt Melanchthon, „daß in der Kirche die schlichte Wahrheit vorhanden sei und leuchte; wo anders wäre sie zu finden als in der Bibel!" „Das Wort Gottes bleibt immer die Regel der Lehre; die Autorität des göttlich geoffenbarten Wortes steht obenan; die Autorität der Kirche kommt erst dahinter und zwar nur, indem sie mit ihm übereinstimmt. Unermüdlichen Eifer entfaltete Melanchthon in der Erklärung biblischer Schriften; nachdem er im Jahre 1518 seine Wittenberger Thätigkeit mit der Erläuterung Homers und des Titusbriefes begonnen hatte, hat er bis an seinen Tod nicht aufgehört, neben den klassischen Schriftstellern biblische Bücher zu erklären; zahlreiche gelehrte Kommentare sind seiner Feder entflossen und Martin Luther hat er bei der Anfertigung der Bibelübersetzung vielfach geholfen. Der Erklärer der Heiligen Schrift soll sich, so lautet Melanchthons goldene Regel, der allerhöchsten Bildung befleißigen; gegenüber allem wüsten Sektentum,

das gewöhnlich durch eine unverständige Auffassung der Bibel oder einzelner Sprüche derselben, jedenfalls aber immer durch eine ungesunde Stellung zum geschichtlich erwachsenen Christentume entsteht, sprach sich Melanchthon für die Forderung ernster Studien aus. Nach dem Falle des Münsterschen Reiches der Wiedertäufer hielt er eine seiner glänzendsten Reden über den furchtbaren Schaden, welcher durch Mangel an Bildung der Theologen in der Kirche einreißt; er eiferte gegen eine „ungebildete Theologie", wo in der Konfusion jeder seine Träume verteidigt; auf die Träume folge der Zweifel und auf den Zweifel die Verwerfung der Religion überhaupt. Das unerschütterliche Vertrauen auf den Inhalt der Bibel hatte den jugendlichen Humanisten mit Luther sofort nach der ersten Begegnung mit ihm zusammen geführt; an der Bibel lernten sie einander verstehen, und daraus erwuchs jenes traute Verhältnis, in welchem wir sie aufs innigste mit einander verbunden sehen.

Schon im Jahre 1518 feierte Melanchthon in einem griechischen Gedichte Luther als den von Gott gesandten Hirten, welcher mit dem Worte Gottes, wie mit dem Stabe Mosis, die abergläubischen Magier und Sophisten zu Boden werfe; 1519 begann er selbst Predigten Luthers nachzuschreiben, und diese Niederschriften, gesammelt von Johann Poliander, sind die erste fortlaufende Sammlung Lutherscher Predigten überhaupt; sie liegen jetzt im neunten Bande der Weimarer Ausgabe der Werke Luthers gedruckt vor. Als Luther dann im Jahre 1520 durch seine Schriften „An den christlichen Adel" und „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche" die Hierarchie auf das empfindlichste getroffen hatte und von ihr dementsprechend gehaßt wurde, schrieb Melanchthon über ihn: „er ist bewundrungswürdiger, als ich mit Worten ausdrücken kann; so oft ich ihn betrachte, kommt er mir immer größer vor." Von da an hielt er sich dem gewaltigen Geisteshelden untergeordnet. In der akademischen Leichenrede auf ihn vom 22. Februar 1546 stellt er Luther unter den führenden Zeugen Gottes in eine Reihe mit Jesaias, Johannes dem Täufer, Paulus und Augustinus, und die Lebensbeschreibung, die er von dem großen toten Freunde entwarf, gehört zu seinen besten und wertvollsten Schriften. Umgekehrt hat Luther in Melanchthon stets den wunderbaren Meister der Sprachen geehrt, hat das innigste Freundschaftsverhältnis mit ihm unterhalten und nicht bloß seine Schwächen getragen, sondern es sich auch geduldig gefallen lassen, daß Melanchthon an einigen Stellen der Lehre nicht mit ihm ging. In der Vorrede zu Melanchthons Erklärung des Kolosserbriefes hat Luther selbst sein Verhältnis zu dem geliebten Freunde in die köstlichen Worte gefaßt: „Ich bin dazu geboren, daß ich mit Rotten und Teufeln muß Krieg führen und zu Felde liegen; darum meine Bücher sehr stürmisch und kriegerisch sind. Ich muß die Klötze und Stämme ausrotten, Dornen und Hecken weghauen, die Pfützen ausfüllen, und bin der grobe Waldrechter, der die Bahn brechen und zurichten muß. Aber Magister Philippus fährt säuberlich und stille daher, bauet und pflanzet, säet und begeußt mit Lust, nachdem Gott ihm hat gegeben seine Gaben reichlich." Damit kommen wir auf die Tugend, welche an Melanchthons Persönlichkeit wohl am anziehendsten wirkt, auf seine zarte Sittlichkeit.

Den Lehrer der Humanität gegenüber aller Barbarei hatten sittliche Interessen immer erfüllt; der mächtige religiöse Gedanke Luthers hatte dann bewirkt, daß Melanchthon die schriftstellerische Bearbeitung sittlicher Fragen zunächst zurückstellte und sich wesentlich mit biblischen Aufgaben beschäftigte; aber auch wo er eigentümlich theologische Dinge behandelte, that er es doch in höchster Linie zum Zwecke eigener sittlicher Bildung. „Ich bin mir bewußt," schrieb er im Jahr 1525 an seinen treuen Freund Camerarius, „daß ich zu keinem anderen Zwecke Theologie getrieben habe, als um meine Sittlichkeit zu verbessern." Als er sich dann veranlaßt sah, ethische Fragen wissenschaftlich darzulegen, schuf er Schriften über philosophische (1538) und über theologische Ethik (1550), die ihrer Zeit weit vorauseilten. Sittliche Gründe waren es auch, die ihn dazu drängten, in der Lehre an gewissen Stellen von Luther abzuweichen. Während Luther den Glauben als That Gottes erlebt und darauf mit kühnem Heroismus seinen religiösen Supranaturalismus aufgebaut hatte, suchte Melanchthon nach einer ethischen Vermittlung des Glaubens; daher stellte er die Prädestinationslehre als ein „unentwirrbares Labyrinth der Gewissen" in seinem Denken zurück, mochte in der Lehre von der Bekehrung den Menschen nicht für einen Stock und Block halten und wollte in der Lehre vom Abendmahl alle metaphysischen Sätze ferngehalten wissen; darüber geriet er leider in eine einseitige Auffassung von einer „Mitwirkung" des noch unerlösten menschlichen Willens mit der göttlichen Gnade, in den sogenannten „Synergismus", der ihm bei manchen den Vorwurf einer Annäherung an den Katholicismus zuzog. Die Absicht dazu lag ihm indes gänzlich fern. Jedenfalls hat er verhindern wollen, daß der christliche Glaube eine bloße Verstandes- oder Gedächtnissache würde; indem er die Erkenntnis desselben sittlich bedingt sein ließ, beugte er dem Aufkommen einer toten Rechtgläubigkeit vor. Das ist wohl der tiefere Sinn dieser sogenannten „philippistischen" Richtung. Daß ihre Motive gut gemeint waren, darf man besonders daraus schließen, daß Luther die Denkweise seines Freundes genau kannte und sie doch immer ohne Vorwurf ertragen hat. Mit der sittlichen Aufgabe machte Melanchthon zunächst an sich selbst Ernst; in nie ermüdender Selbstkritik erzog er sich zu der sittlichen Persönlichkeit, als die er uns so unendlich liebenswürdig erscheint; die reinste religiöse Gesinnung erhielt ihn erhaben über alles Unlautere und Gemeine; seine ganze Persönlichkeit atmet die „Ruhe eines frommen Herzens"; sein Symbol, das er in sein Siegel hatte gravieren lassen, war das Kreuz, daran eine Schlange, das Symbol des Heils. Um sich ein selbständiges Wissen zu erwerben, studierte er in universalistischem Wissensdrang alle Wissenschaften. Von der Wahrheit abzuweichen, hatte er nie beabsichtigt; eine bewußte Unwahrheit kann ihm kein Mensch nachweisen. Dabei verharrte der Gelehrte von europäischem Rufe in rührender Bescheidenheit und rechnete sich selbst zu den Kleinen. Das Pochen auf die eigene Meinung war ihm zuwider; die zarteste Rücksicht gegen andere beseelte ihn; vom Kampfe ums Recht hat er dringend abgeraten. „Gerade der Beste," so schreibt er 1522 an Blaurer, „soll am sparsamsten von seinem Rechte Gebrauch machen wollen, vielmehr anderen nachgeben und Ärgernis vermeiden, soweit es möglich ist." Mäßigung, Versöhnlichkeit, Friedfertigkeit zeigte er

überall, leider ja auch gelegentlich noch da, wo nicht mehr bloß seine eigene Person in Frage kam und das Interesse der Kirche ein festeres protestantisches Rückgrat von ihm verlangte; selbst an seinem Verhältnisse zu Luther hat er in einem solchen Momente der Schwäche (1548) Herbes auszusetzen gehabt — und der Privatbrief, in dem das geschah, kam in unrechte Hände und richtete viel Schaden an. — Um des lieben Friedens willen war er dabei über die Grenze des Erlaubten hinausgegangen. Einer seiner letzten Ratschläge kurz vor seinem Tode enthält die Warnung vor Hartnäckigkeit und Erbitterung in theologischen Streitigkeiten. „Soll Friede bleiben, so muß einer mit dem andern Geduld haben," war seine Meinung gegen Schluß seines Lebens. Selbst dem Erzbischofe Albrecht von Mainz, der 1517 den ganzen Ablaßstreit Luthers veranlaßt hatte, kam er freundlich entgegen, weil er ihm doch friedfertige Gesinnungen zutraute, widmete ihm 1532 seinen Kommentar zum Römerbriefe und ermahnte ihn zu Bemühungen zum kirchlichen Frieden. „Du siehst, wie viel am Frieden gelegen ist," schrieb er ihm. Mit Erasmus blieb er im Briefwechsel, auch nachdem Luther den „Atheisten" dem Gerichte Gottes überlassen hatte. Keine Grenzen kannte seine Dienstfertigkeit; Studenten und Professoren holten sich bei ihm Stoff zu Briefen, Thesen, Disputationen, Reden, Predigten und Vorlesungen; zahllose Reden und Thesen hat er für andere selbst gemacht; ausländischen Studenten, welche die deutschen Predigten zu Wittenberg nicht verstanden, hielt er sonntäglich Bibelstunden, legte ihnen die Sonntagsevangelien erbaulich und sinnig aus und würzte die Auslegung mit köstlicher Lebensweisheit. Die Niederschriften dieser Predigten für Studenten bilden seine „Postille", die unter Melanchthons Werken im 24. und 25. Bande des „Corpus Reformatorum" steht. Bei seiner rastlosen Thätigkeit überkam ihn aber nie der Wunsch nach Gewinn; Reichtum verschmähte er, obgleich er sich leicht hätte bereichern können; fern von allem Leichtsinn lebte er in kindlicher Sorglosigkeit dahin; sich und die Seinen — er hatte vier Kinder — vor Not zu schützen und vor Schulden zu bewahren, hielt er aber für seine Pflicht; mit der treuen Gattin, die ihm bis wenige Jahre vor seinem Tode erhalten blieb, führte er seinen bescheidenen Haushalt mit größter Sorgfalt. In seiner Lebensführung hielt er sich gleich Luther wie ein frohes Gotteskind; alle später sogenannte pietistische Einseitigkeit lag ihm fern; seine Seele war aufgeschlossen für alles Schöne; er fand Gefallen an edler Geselligkeit und war ein Freund der Musik; auch für die bildende Kunst zeigte er Verständnis, nicht bloß für die antike, sondern auch für die Schöpfungen der großen Meister der Renaissance. Dürer und Kranach haben Melanchthon abgebildet; er beurteilte ihre Eigenart durchaus richtig. Wie er in der Rhetorik drei Arten der Rede unterschied, die erhabene, die mittlere und die niedere, so auch in der Malerei: Dürer stellte er in die obere, Kranach in die mittlere Klasse; an Dürer bewunderte er das rein Natürliche, Ursprüngliche, Ungekünstelte und doch majestätisch Hohe, wie wir es heute auch, ja erst recht wieder thun.

Bei einem Manne von dieser fast unermeßlichen Vielseitigkeit lag die Gefahr der Zersplitterung nahe; aber der starke religiöse Zug, der ihn in allem bestimmte, bewahrte seinen Geist in innerer Einheit. Um so nach-

haltiger wurde sein Einfluß. Als Universitätslehrer und Schriftsteller, als Organisator von Schulen und Universitäten fand Melanchthon reichste Gelegenheit, seine Gedanken in den verschiedensten Beziehungen zu verwirklichen. Viele Städte verdanken ihm ihre Schulordnungen; in den philosophischen Fakultäten der protestantischen Universitäten Deutschlands wurden nach seinen Lehrbüchern Vorlesungen gehalten; für Theologen und Juristen verfaßte er Studiengänge; die Universitäten Wittenberg, Tübingen, Frankfurt an der Oder, Leipzig, Rostock und Heidelberg wurden von ihm mit neuen Statuten versehen, und Lehrer besorgte er für Schulen und Universitäten jahraus jahrein. Nicht bloß die Protestanten lasen seine Schriften; ihre Klarheit, Wahrheit und Mäßigung verschafften ihnen den weitesten Wirkungskreis unter den Gebildeten aller Völker. Als im September 1547 eine neue Ausgabe seiner Dialektik erschien, waren im Oktober, obgleich mitten in den Wirren des Schmalkaldischen Krieges, davon schon dreitausend Exemplare verkauft; soviel Interesse hatte die gebildete Welt an einem scheinbar so abstrakten Buche des gefeierten Gelehrten; eine beispiellose Anhänglichkeit seiner Schüler lohnte den unverdrossen arbeitenden Lehrer für seine Treue. Luther hatte schon 1519 geschrieben, daß sich zu Wittenberg die Zahl der Studenten mehre „wie ein überströmend Wasser"; neben seinen Predigten waren es besonders Melanchthons Vorlesungen, welche Wittenberg damals zur ersten Universität machten, vor welcher der Ruhm von Bologna und Paris erbleichte. Melanchthons Verdienst dabei war es, daß er den Strom des Humanismus in das Bett des Protestantismus geleitet hat, so daß sie nunmehr in Deutschland als Einheit von Wissenschaft und Glaube zusammen dahinflossen, während in Italien der Humanismus vor der päpstlichen Inquisition die Waffen streckte, in der Stille aber die Gebildeten dem Atheismus verfielen. Vor diesem Schicksal sind wir hauptsächlich durch Melanchthon bewahrt; das ist das fortwirkende Verdienst des „Praeceptor Germaniae". Er hat durch Wort und Leben bewiesen, daß mit dem innigsten religiösen Glauben die glänzendste Bildung gedeihen kann; sein Name gehört der Weltgeschichte an, soweit sie Geschichte des Geistes ist; denn die lehrhafte Seite der religiösen Entwicklung der Menschheit hatte im Reformationszeitalter in ihm ihren wirksamsten Vertreter gefunden.

---

11. Hans Sachs.

Von Dr. **P. Paulsen** in Leipzig.

1. Während Reuchlin kein inneres Verhältnis zur Reformation gewann und Ulrich von Hutten die religiös-kirchlichen Gesichtspunkte in unevangelischer Weise mit den politischen und socialen verquickte, war Hans Sachs, der Nürnberger Schuster und Poet, ein überzeugter Vertreter der religiösen

Reform und ein begeisterter Anhänger Luthers. Man kann ihn in gewissem Sinne den Volksdichter der Reformation nennen.

Über seinen äußeren Lebensgang wissen wir, außer gelegentlich hingeworfenen Bemerkungen in seinen Schriften, in der Hauptsache nur das, was er uns selber in seinem Spruchgedicht: Valete, der „Summa aller seiner Gedichte", aus dem Jahre 1567 mitgeteilt hat. Er wurde während einer Pestzeit am 5. November 1494 in Nürnberg geboren. Sein Vater, ein in guten Verhältnissen lebender Schneidermeister, schickte ihn mit dem siebenten Jahre in die lateinische Schule. Hier erhielt er nach der Weise der Zeit Unterricht in den sieben freien Künsten und Wissenschaften. Da er aber mit dem fünfzehnten Jahre die Schule verließ, um sich dem Schuhmacherhandwerk zu widmen, so blieben seine gelehrten Kenntnisse natürlich sehr lückenhaft. Sein bißchen Latein und Griechisch hat er, wie er selbst später sagt, sehr bald verschwitzt. Doch blieb noch manches hängen. Jedenfalls verdankte er den Schuljahren mannigfache geistige Anregung und eine nicht zu verachtende Erweiterung seines Gesichtskreises.

Als seine Lehrzeit um war, begab er sich auf die Wanderschaft. Er kam nach Regensburg, Passau, Salzburg, Hall, München, Landshut, Würzburg, Frankfurt, Köln, Koblenz, Aachen und andern Städten. Nach fünfjähriger Abwesenheit kehrte er in seine Vaterstadt zurück, machte sein Meisterstück und führte im Jahre 1519 die Kunigunde Kreuzerin als seine Gattin heim. Sie gebar ihm sieben Kinder, von denen ihn aber keines überlebte. Im übrigen erfreute er sich eines behaglichen Wohlstandes, vortrefflicher Gesundheit und des besten Ansehens unter seinen Mitbürgern. Der Doppelberuf eines Schuhmachers und Dichters bekam ihm außerordentlich gut. Im Jahre 1560 starb seine treue Gattin, mit der er über vierzig Jahre in glücklicher Ehe gelebt. Bereits im Jahre darauf nahm er die junge, schöne Barbara Harscherin zur Frau. Dem fast Siebzigjährigen erblühte an der Seite der — wie man sagt — erst siebzehnjährigen Gattin noch ein schönes Liebesglück, das er nicht müde wird, in mehr oder minder schönen Gedichten zu besingen. In den letzten Jahrzehnten seines Lebens scheint er sich mehr vom Geschäft zurückgezogen und nur der Ausübung der Dichtkunst sowie dem Abschreiben und Ordnen seiner fast zahllosen dichterischen Erzeugnisse gelebt zu haben. Im höchsten Alter — er erreichte das 81. Lebensjahr — wurden Sinne und Geist etwas stumpf. Doch blieb ihm die ungetrübte Gelassenheit und Heiterkeit bis an das Ende treu. Er starb am 19. Januar 1576.

2. In Nürnberg — damals eine der ersten Städte des deutschen Reiches — stand zur Jugendzeit Hans Sachsens der Meistergesang in hoher Blüte. Namen wie Hans Rosenblüt, Hans Folz und der Schnepperer haben in der Geschichte des Meistergesanges einen guten Klang. Während seiner Lehrzeit wurde Hans Sachs bereits von dem Leineweber Lienhard Nunnenbeck in diese für unser Gefühl etwas zopfige Dichtungsart eingeführt. Auf der Wanderschaft kam ihm sein Dichterberuf zuerst zum vollen Bewußtsein. Sein Handwerk füllt ihn nicht ganz aus. Anstatt wie andere seines Alters „in spil, trunkenheit und bulerei und anderer Thorheit mancherlei" Befriedigung zu suchen, ergiebt er sich der Dichtkunst. Und die neun

Musen sehen ihn gnädig an. In einem Traum empfängt er von ihnen die Dichterweihe, wie er später in einem Gedicht es geschildert hat.

Bis zum Jahre 1520 versuchte er sich hauptsächlich im Meistergesang. Von da an aber schweigt er plötzlich auf drei volle Jahre. Wie ist das zu erklären?

Der Hall der Hammerschläge, mit denen der Wittenberger Mönch die Thesen an die Kirchenthür nagelte, war bis nach Nürnberg gedrungen und hatte in Hans Sachsens Herzen lauten Wiederhall erweckt, so lauten, daß die Stimme der Muse davon übertönt wurde. Drei Jahre verstummt das Lied des Meisters gänzlich. Er hat genug damit zu thun, das gewaltige Drama der Reformation Zug um Zug zu verfolgen, sich mit den obschwebenden Streitfragen bekannt zu machen und sich in die Schriften des Reformators zu vertiefen. In Luthers Auslegung der zehn Gebote in Predigten aus den Jahren 1516 und 1517 ging ihm zuerst das neue Licht des Evangeliums auf. Vertieft wurde die evangelische Erkenntnis in ihm namentlich durch das Studium der Sendschreiben „An den christlichen Adel teutscher Nation" und die Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen". Im Jahre 1522 besaß er neben der Verdeutschung des Neuen Testaments bereits vierzig kleinere Schriften Luthers, die er in seinen Mußestunden eifrig studierte. Wie er aber über die Frage: wie man einen gnädigen Gott kriegt und der Vergebung seiner Sünden gewiß wird, mit sich ins reine gekommen ist, da bricht er das Schweigen und schmettert als überzeugter Anhänger Luthers das Lied von der Wittenberger Nachtigall in die deutschen Lande hinaus:

Wacht auf, es nahet gen dem Tag!
Ich hör' singen im grünen Haag
Ein' wunnigliche Nachtigall,
Ihr Stimm' durchklinget Berg und Thal.
Die Nacht neigt sich gen Occident,
Der Tag geht auf von Orient,
Die rotbrünstige Morgenröt'
Her durch die trüben Wolken geht u. s. f.

Wie Luther mit der süßsingenden Nachtigall, so vergleicht Hans Sachs den Papst und seinen Anhang mit Löwen, Wölfen, Schlangen und andern bösartigen Tieren. Die weit ausgesponnene Allegorie kommt uns gesucht und nicht sehr geschmackvoll vor, erregte aber damals einen Beifallssturm. Denn das Gedicht machte in einfacher, anschaulicher Weise dem Volk die Hauptpunkte der Lehre Luthers im Gegensatz zur römischen Kirche mundgerecht. Es läßt sich in dem einen Jahre 1523 in sechs verschiedenen Drucken nachweisen.

Inhaltlich noch bedeutender sind die ebenfalls um diese Zeit entstandenen Prosadialoge, welche denselben Gegenstand von einer andern Seite und in anderer Form behandeln. Wir haben namentlich das „Gespräch von den Scheinwerken der Geistlichen und ihren Gelübden" sowie die „Disputation zwischen einem Chorherrn und einem Schuhmacher" im Auge. Der Schuster, der kein anderer als Hans Sachs selber ist, stellt der äußeren Werkheiligkeit die von Christus gebotenen Werke der Barmherzigkeit gegenüber und vertritt gegenüber den Machtsprüchen der Konzilien

das Recht der freien Bibelforschung. Die Dialoge stellen der gründlichen Bibelkenntnis und gewandten Dialektik sowie dem schlagfertigen Witz und köstlichen Humor des Meisters das beste Zeugnis aus.

Das erstgenannte Gespräch beginnt damit, daß der Schuster dem Chorherrn ein Paar neue Pantoffeln bringt. Der geistliche Herr kommt gerade aus seinem Sommerhause, wo er, wie er sich ausdrückt, seine „Horas abgedroschen" und zugleich seiner Nachtigall zu essen gegeben hat.

Schuster: Herr, was hant ihr für ein Nachtigall? Singt sie noch?

Chorherr: O nein, es ist zu spat im Jahre.

Schuster: Ich weiß einen Schuhmacher, der hat ein Nachtigall, die hat erst angefangen zu singen.

Chorherr: Ei, der Teufel hol den Schuster mitsampt seiner Nachtigall. Wie hat er den allerheiligsten Vater, den Pabst, die heiligen Väter und uns würdige Herren ausgeholigt (gelästert), wie ein Holhipbub.

Und als der Chorherr im Laufe der Unterredung mit Feuer und Schwert gegen die Ketzerei droht, erwidert der Schuster: „Ei, Feuer und Schwert reimt sich aber nit dazu, sondern das Wort Gottes zu den Hebräern, welches durchdringender ist, dann ein zweischneidend Schwert. Deshalb, seid ihr aus Gott, so verfechtet eure Lehr und Wesen mit dem Wort Gottes, welches ist die Kraft Gottes."

Dies mutige Eintreten für die Reformation brachte Hans Sachs im Jahre 1527 eine scharfe Rüge von seiten des Rates seiner Vaterstadt ein. In diesem Jahre nämlich gab der von reformatorischem Geist erfüllte Andreas Osiander, Pastor an St. Lorenz in Nürnberg, unter dem Titel: „Ein wunderliche Weissagung von dem Bapsttumb ꝛc." eine alte mit Abbildungen versehene Schrift heraus, deren Spitze gegen die römische Kirche gerichtet war. Die Reime zu den Illustrationen stammten von Hans Sachs. Das Buch fand reißenden Absatz. Und da „ein ehrbarer Rat der Stadt Nürnberg" fürchtete, daß ihm aus dieser Schrift „allerlei Nachteil und Grämschaft" erwachsen könne, so sprach er den Beteiligten scharfe Rügen aus. Dem Hans Sachs wurde unter anderm eröffnet, es sei „eines Rates ernster Befehl, daß er seines Handwerks und Schuhmachens warte, sich auch in Zukunft enthalte, einig Büchlein oder Reime ausgehen zu lassen. Ein ehrbarer Rat würde sonst seiner Notdurft nach gegen ihn handeln."

Doch lag es durchaus nicht in Hans Sachsens Natur, sich einseitig der Polemik gegen Rom hinzugeben. Er sah nicht weniger scharf die Mängel im Lager der Evangelischen. Einer der bereits erwähnten Prosadialoge ist betitelt: „Ein Gesprech eines evangelischen Christen mit einem lutherischen, darin der ergerlich Wandel etlicher, die sich lutherisch nennen, angezeigt und brüderlich gestraft wird." Mit scharfen Worten wendet er sich gegen die vielen, welche das Evangelium als Deckmantel der Bosheit und Gesetzlosigkeit benutzten. Er empfiehlt die duldende Liebe, die sich lieber eine Beschränkung der evangelischen Freiheit (zum Beispiel im Fleischessen an den Freitagen) auferlegt, als daß sie den Schwachen im Glauben Anstoß giebt. Mit Unrecht berufen sich diese auf Luther. „Denn obwohl Luther die christliche Freiheit zur Erledigung der armen gefangenen Gewissen angezeigt, hat er doch daneben durch seine Schriften und Predigten

männiglich gewarnt, wie er es noch für und für thut, sich vor trüglichen, ärgerlichen, unchristlichen Handlungen zu hüten und nicht also dem Evangelio und Wort Gottes zum Nachteil mit der That zu schwärmen und gleich den Unsinnigen zu rasen."

Hans Sachs war und blieb ein treuer Anhänger Luthers. Das kommt in seinen späteren Gedichten nirgends so rührend zum Ausdruck wie in dem „Epitaphium oder Klagred ob der Leich Doktor Martini Lutheri". In diesem läßt er die Theologie, in Gestalt eines in ein schneeweißes Gewand gekleideten Weibes an die Bahre des großen Reformators treten und den Tod des von Gott erwählten Helden beklagen. Am Schluß tröstet er die Frau Theologie mit schlichten Worten. Sie stehe in Gottes Hut. Auch lebten noch viele treffliche Männer, die sie nicht verlassen, sondern ihr weißes Gewand so unbefleckt erhalten würden, wie es jetzt sei.

3. Nach der erwähnten dreijährigen Periode des Schweigens nahm Hans Sachs mit größtem Eifer die dichterische Thätigkeit wieder auf, ohne sie bis an sein Lebensende länger als auf ganz kurze Zeit — so z. B. nach dem Tode seiner ersten Frau — zu unterbrechen. Er ist einer der fruchtbarsten Dichter, die je gelebt haben. Als er am 1. Januar 1567 — neun Jahre vor seinem Tode — seine poetischen Erzeugnisse „inventierte", fand sich's, daß er 4275 Meistergesänge, 208 Komödien, Tragödien und „kurzweilige Spiele", gegen 1700 Fabeln und Schwänke — „lächerliche Possen und seltsame Ränke, doch nit zu grob und unverschämt" —, 7 Prosadialoge und außerdem an Kirchen-, Kriegs-, Buhl- (Liebes-)liedern und Gassenhauern 73, Summa Summarum 6048 Gedichte, „die kleinen nicht mitgerechnet", — gemacht hatte. Der Sachsforscher Edmund Goetze beziffert die Zahl der Werke Hans Sachsens im ganzen auf 6205. — Wie unter den Händen des Königs Midas sich alles in Gold verwandelte, so unter denen des Nürnberger Meisters in Verse. Philosophie und Geschichte, Naturschilderung und Reisebeschreibung, ja sogar die Aufzählung der verschiedenen Tierklassen, alles behandelt Hans Sachs in gebundener und gereimter Rede. Und wenn wir hören, daß er neben seiner Schuhmacherarbeit zuweilen zwei lange Gedichte täglich verfertigte und noch dazu fein säuberlich niederschrieb — von seinen in 34 Foliobänden eigenhändig geschriebenen Werken sind uns 20 Bände erhalten —, so setzt uns sein enormer Fleiß fast mehr in Erstaunen als seine dichterische Begabung.

Die Belesenheit Hans Sachsens ist bewundernswert. Er las — natürlich in Übersetzungen — Homer und Herodot, Xenophon und Plutarch, Plinius und Ovid, Seneka und Livius. Er verschlang alte Chroniken und Zeitgeschichten, Sagenbücher und Novellen, Boccaccios „Decamerone" so gut wie Sebastian Franks „Weltbuch" und Albert Krantzens „Chronik von Dänemark, Schweden und Norwegen". Vor allen Dingen las er die Bibel. Diesen ganzen ungeheuren Stoff führte er nun in die Dichtung ein, bearbeitete ihn in Meistergesängen, Fabeln, Schwänken, Spruchgedichten, Dialogen, Fastnachtspielen, Komödien und Tragödien. Es ist nicht sein geringstes litterarisches Verdienst, daß er der deutschen Dichtung neue Stoffmassen erschlossen hat.

Die dichterische Verarbeitung dieser Stoffe ist für unsern Geschmack ja sehr primitiv. Er erzählt einfach das Gelesene und Gehörte ohne bewußte künstlerische Gestaltung. Er vermag die einzelnen Dichtungsarten nicht künstlerisch auseinander zu halten. Nimmt das Stück einen traurigen Ausgang, so nennt er es Tragödie, schließt es dagegen tröstlich, so ist es eine Komödie. Seine „Dramen" sind meist nur gereimte Dialoge. Von dramatischem Aufbau in unserem Sinne ist nicht die Rede. Der außerhalb des Stückes stehende Herold (Ehrenholt) oder auch die Spielenden selber helfen der dramatischen Kunst und dem Verständnis nach. Sie erklären die Absichten und Beweggründe der handelnden Personen, die aus dem Stücke selbst nicht klar hervorgehen.

Man muß eben im Auge behalten, daß es Hans Sachs in erster Linie um moralische, nicht um ästhetische Wirkung zu thun war. „Die Moral von der Geschicht", die er am Schlusse anzubringen oder durch den Herold verkündigen zu lassen nie vergißt, ist ihm die Hauptsache. Für poetische Werke großen Stils mangelte ihm die dichterische Tiefe. Er besaß warme, herzliche Empfindung, aber keine Leidenschaft, kein Pathos. Darum mißlingt ihm die Tragödie am meisten. „Tragische Konflikte und heroische Gestalten faßt er so wenig, daß er in der Tragödie vom „Hürnen Seifried" den Helden als abschreckendes Beispiel eines ungeratenen Sohnes behandelt."

Hans Sachs ist durch und durch Epiker. Die naive, behagliche, dabei lebendige und anschauliche Erzählung ist sein ureigenstes Feld. Zum Erzähler befähigt ihn in hervorragendem Maße auch seine bedeutende humoristische Begabung. Hans Sachs zeigt sich als scharfen Beobachter. Namentlich hat er einen sicheren Blick für komische Situationen und für die Thorheiten der menschlichen Natur. Doch läßt sein glücklicher Optimismus sowie seine harmonische Weltanschauung den Humor nie in Ironie und Satire ausarten.

Diese Seiten seines Wesens und seiner Begabung kommen in den Fabeln, Schwänken, erzählenden Dichtungen und Fastnachtspielen am reinsten zum Ausdruck. Darum steht er in ihnen dichterisch am höchsten. Manche dieser kleinen Sachen stehen zwar nur mit Reuters „Läuschen und Rimels" auf einer Linie. Den meisten wohnt aber ein tieferer, moralischer oder religiöser, Gedanke inne. Auch die Fastnachtspiele, die oft nur dialogisierte Schwänke sind, wollen nicht bloß belustigen, sondern auch belehren, erziehen, bessern. Ja, gerade auf diesem Gebiet hat sich Hans Sachs ein unbestreitbares Verdienst erworben. Die Fastnachtspiele vor Hans Sachsens Auftreten atmen durchweg einen Geist der Roheit, Unflätigkeit und Gemeinheit, der verderblich auf die Sittlichkeit des Volkes einwirken mußte. Im Gegensatz zu diesen machte es sich Hans Sachs zum Grundsatz, „alles unzüchtige Wesen" auszuschließen. Das ist ihm freilich nach unserm Gefühl nicht immer gelungen. Zuweilen ging der Stoff mit ihm durch. Vor allem aber sprach man damals Dinge, die unsere in Worten oft zimperliche Zeit kaum anzudeuten wagt, ganz naiv offen aus. Dafür aber liegt solchen Stellen die Zweideutigkeit und innerliche Begehrlichkeit vollkommen fern.

Die Fastnachtspiele stellen meist Scenen aus dem häuslichen Leben des Bürger- und Bauernstandes dar. Der Streit zwischen Mann und Weib um die häusliche Oberherrschaft ist ein Lieblingsthema. Überhaupt wird das Lied vom bösen Weibe in allen Tonarten gesungen. An der Aufgabe, den häuslichen Drachen zu zähmen, verzweifelt selbst der Teufel. Die Personen sind scharf und glücklich charakterisiert. Der Witz ist oft derb, aber treffend. Überhaupt bilden diese Spiele neben den erzählenden Gedichten von Hans Sachs den Höhepunkt der Dichtung des 16. Jahrhunderts.

Die letzteren möchten wir als die Krone der Dichtung des Nürnberger Meisters bezeichnen. Wir erinnern nur an die Fabel: „Der Zipperlein und die Spinn", und vor allem an die Petruslegenden. „Sankt Peter mit der Geiß" liest man schon als Schulbube mit Entzücken. Und man liest den „Schwank" in späteren Jahren immer wieder gern, selbst wenn man sich gestehen muß, daß das Gleichnis bei näherem Zusehen auf beiden Beinen hinkt. Der ganze Hans Sachs lebt in diesem Spruchgedicht. — Etwas bedenklich mutet uns trotz des überwältigenden Humors das „Gesprech Sankt Peters mit den Landsknechten" an. Die Landsknechte schildert Hans Sachs mit vielem Humor als den Inbegriff aller Laster. Trotzdem läßt Petrus in seiner Eigenschaft als Inhaber des Schlüssels zum Himmelreich sich von ihnen übertölpeln und sie durch die Himmelsthür schlüpfen. Die bezechten Kerle bringen aber durch ihr Zanken und Balgen bald den ganzen Himmel in Aufruhr. Und nur mit des Herrgotts Hülfe gelingt es Sankt Petern, die Raufbolde wieder vor die Himmelsthür zu setzen. Ganz harmlos schließt der Dichter:

„Doch nemt auf schwankweis diß Gedicht,
wie Hans Sachs on als arges spricht."

Noch schlimmer als Sankt Peter kommt der Teufel weg. Er spielt in der Regel die Rolle des „gehänselten Auguste". In keinem Gedicht kommt dies mit so drastischer Komik zum Ausdruck wie in dem Schwank: „Der Teufel leßt kein Lantsknecht mehr in die Helle fahren." Überall erscheint der Teufel bei dem Nürnberger Meister als ziemlich ungefährlich. Seiner Macht und Wirksamkeit sind recht enge Grenzen gezogen. Darin unterscheidet sich Hans Sachs von Luther. Unser Reformator hat sein Leben lang mit dem Bösen zu ringen gehabt, wir wissen, wie furchtbar. Hans Sachs dagegen wird spielend mit ihm fertig. Er lacht ihn aus. Sein Blick ist trotz allem nicht bis in die tiefsten Tiefen des Bösen in der Welt und der Sünde in der menschlichen Natur gedrungen. Er ist nicht in furchtbarem Ringen mit Gott zum Israel geworden. Einen so tiefen Zwiespalt zwischen sich und seinem Gott, wie er in Röm. 7 geschildert ist und wie er sich für uns in der Lutherzelle zu Erfurt darstellt, hat Hans Sachs in seinem Leben nicht erfahren.

Wir betonen diesen Punkt, weil ein Spruchgedicht scheinbar von einer ähnlichen Krisis im Leben des Meisters erzählt. Wir meinen jenes, das die Überschrift trägt: „Die Werke Gottes sind alle gut, wer sie im Geist erkennen thut." Der Dichter erzählt dort in der ersten Person Singularis von einer Zeit, wo er auf der Höhe des Glückes stand.

Reichtum, Ehre, Dichterruhm, Gesundheit, wohlerzogene Kinder, ein treues Eheweib, alles ist ihm in vollem Maße zu teil geworden. In seinem pharisäischen Hochmut hielt er sich für gerecht und fromm und hatte doch sein Sündenelend im Grunde nie recht erkannt. Da hat ihn Gott durch einen schweren Fall von der Höhe seiner Selbstgerechtigkeit herabgestürzt. Und nun ist er in furchtbare Gewissensnot geraten. Alle Freude und aller Trost war ihm entschwunden, in seiner Angst und Qual glaubte er sich in den Abgrund der Hölle verstoßen und von Gott verlassen. Verzweiflung focht ihn Nacht und Tag an, und er wünschte oft, nie geboren zu sein. Wenn sein Fall offenbar würde — das wußte der Dichter — so würde er der öffentlichen Verachtung preisgegeben sein. In dieser schweren Not dachte er endlich an den König David, „wie er dergleichen Fall erlitt mit Bathseba", trotzdem aber auf seine herzliche Reue hin Vergebung erhielt. Und dem Beispiel Davids folgend, hat er endlich auch Vergebung seiner Schuld erhalten.

Dieses im Jahre 1568 geschriebene Gedicht — Hans Sachs war damals 74 Jahre alt — gehört zu den tiefsten Erzeugnissen seiner Kunst. Nur stellen wir die buchstäbliche Wirklichkeit des Erzählten entschieden in Abrede. Denn es ist eine psychologische Unmöglichkeit, daß Hans Sachs zu der Zeit, als er sich in die reformatorische Bewegung vertiefte und die „Wittenbergisch Nachtigall" dichtete, ein selbstgerechter Pharisäer gewesen sein sollte. Und doch müßte dies nach dem Wortlaut des Gedichtes der Fall sein. Ebenso unglaublich ist es, daß er in seinen besten Mannesjahren einen schweren Ehebruch — an einen solchen müßten wir denken — begangen und diesen später in die Welt hinausgesungen haben sollte. In diesem Gedicht ist vielmehr Wahrheit und Dichtung in bunter Mischung vereinigt. Die Erzählung von dem schweren Sündenfall ist typisch zu verstehen. Und nur die Ichform der Erzählung hat zu dem erwähnten Mißverständnis führen können. Diese Auffassung vertritt auch der neuste Biograph Hans Sachsens, der Nürnberger Stadtarchivar Ernst Mummenhoff. —

Hans Sachs hat sich von je her eine sehr verschiedene Beurteilung gefallen lassen müssen. Zu seinen Lebzeiten fand er beim Volke volles Verständnis, während die Gebildeten, Gelehrten, Humanisten im ganzen naserümpfend auf die schlicht, ja derb gekleidete Muse des Nürnberger Schuhmachers und Poeten herabsahen. Luther und namentlich Melanchthon schätzten ihn als Dichter sehr hoch. Das siebzehnte Jahrhundert gab in seiner Unnatur und Gespreiztheit den schlichten Volkspoeten dem Spott und der Lächerlichkeit preis. Das achtzehnte Jahrhundert brachte ihn wieder zu Ehren. Der unerreichte Prosaist Lessing schätzte namentlich die prosaischen Aufsätze Hans Sachsens. Doch erst durch Goethes Gedicht: „Hans Sachsens poetische Sendung", das 1776 in Wielands „Teutschem Merkur" erschien und ganz in des Nürnberger Meisters Ton gehalten war, ist die dichterische Bedeutsamkeit desselben endgültig anerkannt. Und endlich hat das neunzehnte Jahrhundert in eindringender wissenschaftlicher Arbeit das allseitige Verständnis der Werke Hans Sachsens erschlossen.

12. Das evangelische Kirchenlied.

Von Oberlehrer **Rosin** in M.-Gladbach.

Die evangelische Kirche besitzt außer dem Wort der Schrift, das ihr in der Reformationszeit geschenkt worden ist, keinen schöneren Schatz als das Kirchenlied. Auch dieses ist ihr eigentlich mit der Reformation geschenkt worden. Nicht als ob unser deutsches Volk erst mit der Reformation angefangen hätte, zu singen und zu sagen. So viel ihm von den Heils- und Wunderwerken Gottes in Herz und Gemüt gedrungen war, das hat es auch schon vorher im Liede auszudrücken versucht. Das religiöse Lied hat überhaupt stets sich da eingestellt, wo die Heilsthaten Gottes kund geworden sind. Daher wogt es in den Schriften des Alten und Neuen Bundes von Dank, Anbetung und Preis Gottes, und dieses Singen und Sagen ist der Wiederhall dessen, was Gott gethan hat an seinem Volke und was er noch thun will bis zur Vollendung seines Reiches, bis zum Eintritt der vollkommenen Erlösung. Gerade darum konnte aber auch erst zur Zeit der Reformation, als Gottes Heils- und und Liebesthaten zur Erlösung der Menschen wieder laut verkündet wurden und zwar so hell und klar, wie sie nie vorher in deutscher Sprache kund geworden waren, das Kirchenlied seine eigentliche Geburtsstunde erleben. Es war gleichsam die Antwort auf die in der Verkündigung des Wortes von der Versöhnung dankbar erfahrene Gnade Gottes. Wie sprudelt es zum ersten Male hervor aus Luthers Herzen, als der Feinde Toben das Wort des Lebens unterdrücken wollte, da die Feinde des Evangeliums die beiden treuen Bekenner in den Niederlanden, Heinr. Voes und Joh. Esch, den Flammen überlieferten. Da stimmte er zum ersten Male die Saiten und sang aus übervollem Herzen:

Der Sommer steht jetzt vor der Thür,
Der Winter ist vergangen,
Die zarten Blümlein gehn herfür.

Ja, wahrlich, die lieblichsten Blümlein, die hervorgesproßt sind, sind doch die Lieder gewesen, und immer wieder hat es sich auch später gezeigt, daß mit der Erneuerung des Glaubenslebens der Kirche, wenn das Wort vom Kreuz mit Beweisung des Geistes und der Kraft verkündigt wurde, auch der Lieder Quell hervorbrach. — Hat so das Kirchenlied vor allem dazu gedient, den Ruhm und die Ehre Gottes, des Gottes des Heils, aufzurichten, so ist es auch das festeste Band der Gemeinschaft aller geworden und ist es noch, die im Glauben an den Erlöser stehen. Nirgends sonst, außer in der Heiligen Schrift, ist so viel von der Einheit des Geistes zu spüren, von der der Heiland scheidend betete: Daß sie alle eins seien, gleichwie du, Vater, in mir und ich in dir. Hier ist etwas von dem zu spüren, was der Heidelberger Katechismus von der heiligen, allgemeinen, christlichen Kirche bekennt: sie ist die auserwählte Gemeinde, die der Sohn Gottes aus dem ganzen menschlichen Geschlechte zum ewigen Leben durch seinen Geist und Wort in Einigkeit des wahren

Glaubens von Anbeginn der Welt bis ans Ende versammelt, schützt und erhält. Und daher kommt es, daß kaum ein Anliegen der jetzt noch streitenden, dann aber triumphierenden Kirche und jedes ihrer Glieder in dem reichen Schatze unseres Kirchenliedes unberücksichtigt bleibt, ja man kann sagen, daß jede Zeit ihre besondere Art des Liedes hat hervorbringen müssen; ich erinnere nur an die Bekenntnislieder der Reformationszeit, an die Trostlieder der Drangsalszeit des dreißigjährigen Krieges oder auch an die reiche Fülle von Missionsliedern, die das vorige Jahrhundert, das man nicht ohne Grund das Missionsjahrhundert genannt hat, uns geschenkt hat. —

Nennen wir Luther mit Recht den Vater und Schöpfer des deutschen Kirchenliedes, so ist es für ihn, der keine neue Kirche gründen, sondern nur den ewigen Fels, Christum, wieder aufrichten wollte, bezeichnend, daß er an die keimartigen Anfänge des Kirchenliedes anknüpfte, die er in der Kirche vorfand, ja diese hat er erst eigentlich zur vollen Entfaltung gebracht. Es sind dies die alten Sequenzen und Leisen, die, meist lateinisch, oft schon deutsch, in der alten Kirche gesungen waren, freilich nicht im Gotteshause, sondern meist bei Wallfahrten oder Prozessionen. In diesen Liedern — es sind besonders Festlieder auf die heilige Weihnacht, Ostern oder Pfingsten — machte die feiernde Gemeinde ihrem hellen Jubel an Gottes großen Thaten Luft. Wie ist das gewaltige „Christ ist erstanden aus der Marter allen" aus der Osterfreude der Christengemeinde herausgeboren, so daß Luther von ihm sagt: „Hie jubilieret die ganze Kirche mit schallender, hoher Stimme und unsäglicher Freud." Luthers Verdienst ist es, diese Schätze der alten Kirche erst ganz der Gemeinde zum Eigentum gemacht zu haben durch die Übertragung in die deutsche Sprache. Hierher gehören Lieder wie: „Nun bitt'n wir den Heil'gen Geist" und „Gelobet seist du, Jesu Christ". Aber Luther hat nicht nur das alte Erbe erhalten, sondern durch seine Originallieder ist er die rechte „Wittenbergische Nachtigall" geworden, die den Frühling in die Kirche Gottes eingesungen hat. Das erste eigentliche evangelische Kirchenlied: „Nun freut euch, lieb'n Christen gemein, und laßt uns fröhlich springen" ist eine Zusammenfassung des ganzen teuren Evangeliums, ein echtes Danklied für die höchsten Wohlthaten, die Gott uns in Christo erzeigt hat. Und wie klingt in seinem ergreifenden Bußliede „Aus tiefer Not" die tiefe Gewissensnot durch, in der er gestanden, aber auch die Freude über erlangte Sündenvergebung. In diesem wie in manchem andern schließt sich Luther an Psalmworte an, vgl. Ps. 130. Tausenden sind durch solche Lieder die Herzen für die Wahrheit des Evangeliums geöffnet worden. Dies gilt vor allem von seinem und der evangelischen Kirche Schutz- und Trutzlied: „Ein feste Burg ist unser Gott", einer Bearbeitung des 46. Psalms. Er hat es zur Zeit des zweiten Reichstages zu Speier 1529 gedichtet als den rechten Protest gegen alle Vergewaltigung des Evangeliums, der vor allem im Zeugen und Bekennen der Wahrheit besteht. Derselbe Mann, der so das Schwert des Geistes führte, hat sich auch durch das Weihnachtslied: „Vom Himmel hoch, ein Kinderlied auf die Weihnacht zu singen vom

Kindelein Jesus", in aller Kinder Herzen so hineingesungen, daß wir uns ein Weihnachten ohne dieses Lied kaum denken können.

Luther ist nicht der einzige Sänger des Kirchenfrühlings der Reformation geblieben. Ein reicher Chor schart sich um die „wittenbergische Nachtigall", die den Frühling eingesungen hat. Paul Speratus preist in seinem Liede: „Es ist das Heil uns kommen her" die Gerechtigkeit ohne des Gesetzes Werke allein durch den Glauben. Graumann rühmt die große Gottesgnad', die dem Sünder Vergebung anbietet, in seinem Liede: „Nun lob', mein Seel', den Herren", einer wuchtigen Wiedergabe des 103. Psalms. Nik. Decius dichtete „Allein Gott in der Höh' sei Ehr'" nach dem Lobgesang der Engel: „Ehre sei Gott in der Höhe" und preist den dreieinigen Gott, der das vollkommene Heil den Sündern bereitet. Sein Lied: „O Lamm Gottes" ist eine Bearbeitung des altkirchlichen Agnus Dei und verherrlicht das Lamm Gottes, das der Welt Sünden trägt. Was wären unsere Gottesdienste, unsere Abendmahlsfeiern ohne diese beiden Lieder!

Man weiß nicht, ob man bei den meisten Dichtern dieser Zeit mehr staunen soll über die Demut, mit der sie altkirchliches Gemeingut treu erhalten, oder über die Kraft und Innigkeit, mit der sie das alte Besitztum zu originalen Neuschöpfungen umgestaltet haben.

Ein überaus liebliches Bild dafür, wie Kirche und Schule, Pastor und Lehrer, verbunden sein können an dem Werke der Auferbauung der Gemeinde Christi ist die herzliche Gemeinschaft, in der in Joachimsthal in Böhmen Joh. Matthesius, der berühmte Biograph und Freund Luthers, und sein musikalisch und dichterisch so begabter Kantor, Nik. Hermann, gestanden haben. Letzterer pflegte wohl das von der Kanzel verkündete Wort in Lied und Melodie zu fassen und die Kinder der Gemeinde mit dieser Kost zu speisen. Zu diesen Liedern gehört das köstliche Weihnachtslied: „Lobt Gott, ihr Christen allzugleich", an dem sich auch Alte nie satt singen können, wenn sie in das Geheimnis der Weihnacht sich versenken, da wir von dem hören, der arm ward, damit wir durch seine Armut reich würden. — Aus den Zeiten des Niedergangs des Glaubenslebens, die schon in die letzten Jahrzehnte des Reformationsjahrhunderts hineinfallen, da man in öden Lehrstreitigkeiten und bösen Verketzerungen den wahren Glauben und die Liebe verleugnete und ein Nik. Selnecker sang: „Ach bleib bei uns, Herr Jesu Christ, weil es nun Abend worden ist", ragen zwei Dichter hervor, die mit Klängen, die der Ewigkeit und unsichtbaren Welt abgelauscht sind, die zukünftige Herrlichkeit schildern: Phil. Nicolai mit seinen Liedern: „Wie schön leuchtet der Morgenstern" und „Wachet auf, ruft uns die Stimme", die man wohl den König und die Königin unter den Chorälen genannt hat, und Val. Herberger mit: „Valet will ich dir geben". Sie beide haben mitten aus den Schrecken des Todes und des Gerichtes und der Ewigkeit, die sie in furchtbaren Pestzeiten durchmachten, sich geflüchtet auf die himmlischen Auen.

Auch die bald darauf eintretende, noch furchtbarere Heimsuchung des dreißigjährigen Krieges sollte dem Kirchenliede zu gute kommen, ja ihm zur eigentlichen und vollkommensten Entfaltung verhelfen. „Durch Zittern und durch Zagen, durch Krieg und große Schrecken, die alle Welt

bedecken", lernte man's, sich zu flüchten zu dem, der, wenn Not und Trübsal blitzen, die Seinen sitzen läßt in seinem Schoß. Vor allem ist hier der durch eigene Leibesnot wie durch die Not der Zeit viel geplagte Joh. Heermann in Lissa in Polen, wohl der bedeutendste Dichter zwischen Luther und Paul Gerhardt, zu nennen. Auch Rinckarts Lied: „Nun danket alle Gott" ist in dieser Zeit entstanden als Dankeslied nach endlichem Frieden. Wie sind auch die großen Tage unserer nationalen Geschichte durchwoben von diesen Klängen. Wir erinnern nur an den Tag von Leuthen, den 5. Dezember 1757, den die frommen Krieger mit der zweiten Strophe von Heermanns Liede: „O Gott, du frommer Gott": „Gieb, daß ich thu mit Fleiß" begannen und mit dem Liede: „Nun danket alle Gott" beschlossen.

Den Liedern dieser Zeit merkt man auch die Erziehung an, die ihre Dichter in der Schule eines Opitz und Simon Dach durchgemacht hatten. Man strebt nach schönem, gleichmäßigem Fluß und Wohlklang der Verse, die sich darin sehr wesentlich abheben von den mehr in knorrigem Rhythmus dahingehenden Versen der Reformationslieder. Der äußerst fruchtbare holsteinische Dichter Joh. Rist ist hier besonders zu nennen, der manche Perle in den Schatz des Kirchenliedes eingefügt hat.

Aber alle diese Männer treten doch zurück vor dem Manne, den man mit Recht den Psalmisten des Neuen Bundes genannt hat, Paul Gerhardt. Was für ein schier unausschöpflicher Schatz sind doch seine 120 Kirchenlieder. Wieviel Trost haben sie in traurige Herzen gebracht, wieviel Freude an dem, der da ist die rechte Freudensonne. Mit Recht rühmt eine der feinsinnigsten Kennerinnen des evangelischen Kirchenliedes, die Mutter des einst berühmten Dichters und geheimen Kriegsrates Hippel in Königsberg: „Er war ein Gast auf Erden, und überall in seinen Liedern ist Sonnenwende gesät; diese Blume dreht sich beständig nach der Sonne und Gerhardt nach der seligen Ewigkeit." Man mag nun hineinschauen in die Festzeiten, die er mit seinem Liederkranz geschmückt (vgl. zu Advent: „Wie soll ich dich empfangen", zu Weihnachten: „Fröhlich soll mein Herze springen" und „Ich steh an deiner Krippe hier", zur heiligen Passion: „O Welt, sieh hier dein Leben", „O Haupt voll Blut und Wunden", „Ein Lämmlein geht" u. s. w.), oder in die Lob- und Danklieder: „Ich singe dir mit Herz und Mund", „Sollt' ich meinem Gott nicht singen", oder in die Glaubens- und Vertrauenslieder: „Befiehl du deine Wege", „Warum sollt ich mich denn grämen", oder in die Morgen- und Abendlieder: „Wach auf, mein Herz", „Nun ruhen alle Wälder" — alles ist wunderbar durchleuchtet von dem Strahl der Liebe Gottes in Christo: „Alles Ding währt seine Zeit, Gottes Lieb in Ewigkeit." Und woraus ist diese ihm gewiß geworden? Woraus hat er es gelernt, allem zu trotzen, was auch ihm ein an Trübsalen reiches Leben gebracht hat? In seinem Glaubens- und Siegeslied: „Ist Gott für mich", deckt er's auf: „Der Grund, da ich mich gründe, ist Christus und sein Blut. In ihm darf ich mich freuen, hab einen Heldenmut, darf kein Gerichte scheuen, wie sonst ein Sünder thut." Da mag Schweres über ihn hereinbrechen, sei es in langer Wartezeit, in der er Geduld lernen muß, bis ihm die ersehnte Pfarrwirksamkeit zufällt, sei es in schwerem Ringen

mit den bösen Umtrieben eines mißgünstigen Amtsbruders, sei es im entschiedenen Eintreten für die erkannte Wahrheit auch den Hohen der Erde gegenüber: immer klingt's durch: „Dieser Zeit Leiden sind nicht wert der Herrlichkeit, die an uns soll geoffenbart werden." Er wird nicht müde, Gottes Werke in der Schöpfung und Erlösung zu preisen. Selbst die schönste Naturlyrik ist seinem reichen, kindlich einfältigen Gemüt entsprossen, vgl. das herzerquickende Sommerlied: „Geh aus, mein Herz, und suche Freud'" mit den schönen Schlußversen von der himmlischen Herrlichkeit, die die der irdischen Schöpfung noch weit übertrifft.

Paul Gerhardt und sein geistlicher Sohn Benjamin Schmolck, der etwas später lebende fruchtbare Dichter der oberen Lausitz, in dessen Liedern ebenfalls die Glaubensfreude eines Gerhardt durchklingt, haben auch darin durch ihre Lieder Großes gewirkt, daß sie mitgearbeitet haben an der Überwindung der schmerzlichen Gegensätze, die Lutheraner und Reformierte oft so tief voneinander schieden. Lieder eines Paul Gerhardt sind mit Recht auch bald in der reformierten Kirche heimisch geworden, in deren Eigenart sich der auf sein lutherisches Bekenntnis so ernst haltende Mann nur schwer finden konnte.

Hier sei ein kurzes Wort über das Kirchenlied in der reformierten Kirche angeschlossen. Sie hat es nicht zu der reichen Fülle originaler Lieder gebracht wie die lutherische Kirche. Die Ursache dafür ist in der anfänglich zu gesetzlichen Bindung an das Liederbuch des Alten Bundes, den Psalter, zu suchen. Alle andern Lieder galten als Menschenworte. Zum Teil durch den Einfluß der lutherischen Umgebung, gelockt durch den reichen Sang derselben, kam es später aber auch in der reformierten Kirche zu Originalliedern. Von dem Liede: „Jesus, meine Zuversicht", das man doch wohl als eine Schöpfung der reformierten Kurfürstin Luise Henriette ansehen darf, hat ein strenger Lutheraner mit Recht gesagt: „Ihr Lied bildet im Verein mit noch etlichen andern reformierten Gesängen seit zwei Jahrhunderten zwischen Lutheranern und Reformierten eine ideale Union, die noch durch keinen Mißklang gestört worden ist." Zu diesen Liedern gehören vor allem die des früh verstorbenen Joachim Neander, des Paul Gerhardt der reformierten Kirche, wie man wohl gesagt hat; so das Loblied: „Lobe den Herren, den mächtigen König der Ehren", das demütige Bußgebet: „Sieh, hier bin ich, Ehrenkönig", und vor allem die Lieder des in der reformierten Kirche mit Recht hochgeschätzten Friedr. Ad. Lampe. Sein Osterlied: „Mein Fels hat überwunden" ist doch wohl neben dem altkirchlichen: „Christ ist erstanden" die tiefsinnigste Auslegung der seligen Osterthatsache, jenes mehr das Triumphlied der erlösten Gemeinde, dieses der einzelnen erlösten Seele.

Wir nähern uns der Zeit des sogenannten Pietismus. Es ist diejenige Bewegung in der evangelischen Kirche, die gegenüber der in äußerem Bekenntniswesen erstarrten Rechtgläubigkeit fordert, daß der Glaube, wenn er nicht tot und vor Gott und Menschen wertlos sein soll, im christlichen Werk und Wandel sich lebendig erweisen müsse. Edlere Geister sind z. T. dadurch, daß die Kirche Steine statt Brot bot, ihr völlig entfremdet worden oder in bedenkliche Annäherung zum Separatismus gelangt. Zu ersteren gehört der schlesische Dichter Angelus Silesius, bekannt durch eine

reiche Fülle von Liedern, in denen sich innige Jesusliebe mit kräftiger Betonung der Jüngerpflichten verbindet: „Liebe, die du mich zum Bilde", „Mir nach, spricht Christus", „Ich will dich lieben, meine Stärke", stammen von ihm. Er trat später zur katholischen Kirche über. Zu den letzteren rechnen wir den tief angelegten Gottfried Arnold, dessen Lieder: „O Durchbrecher aller Bande", „So führst du doch gar selig, Herr, die Deinen" uns einen heiligen Eifer für die Ehre Gottes und brennendes Verlangen nach Heiligung des Wandels künden, zugleich uns tiefe Blicke in die wunderbaren Wege, die Gott die Seinen führt, thun lassen. Um des zweiten von den genannten Liedern willen möchte Geß, der berühmte Schriftausleger, ihm den Prophetennamen zuerkennen. Das Lied kommt ihm wie eine Geistesoffenbarung vor. Spener und Francke haben, solchen tieferen Bedürfnissen folgend, sie in kirchliche Bahnen gelenkt. Sie waren es, die durch Dringen auf einen geheiligten Wandel in der Zucht des Geistes und in der Bewährung des Glaubens in der Liebe der Kirche zu einer Reformation des Lebens verhölfen haben und die den Namen Pietisten zu einem Ehrennamen gestempelt haben, wenn man ihn nach jener trefflichen Auslegung versteht:

Der ist ein Pietist, der Gottes Wort studiert,
Und danach auch ein heilig Leben führt.

Diese Erneuerung des Lebens hat auch eine Erneuerung des Liedes zur Folge gehabt. Reich ist die Zahl der Lieder, die in diesen Kreisen, sowohl in dem sogenannten Halleschen Pietismus, der sich besonders um Francke bildete, wie auch in dem schwäbischen Pietismus, der sich besonders um den tiefangelegten Gottesgelehrten von nahezu apostolischer Würde und Kraft, wie man wohl gesagt hat, Joh. Alb. Bengel, gesammelt hat. Es überwiegen hier naturgemäß die Lieder, die auf Heiligung des Wandels in der Nachfolge Christi dringen, doch bricht auch hier die Freude an der in Christo erschienenen Liebe und Gnade Gottes oft überwältigend durch. Aus der Wolke von Zeugen, die wir hier vorfinden, seien nur einige hervorgehoben: Freylinghausen, Franckes Schwiegersohn, von dessen gesunder Frömmigkeit das innige Jesuslied: „Wer ist wohl wie du" Zeugnis ablegt. Chr. Friedr. Richter, der frühvollendete Arzt der Hallischen Anstalten, der mit seinen köstlichen Liedern als rechter Seelenarzt vielen zum ewigen Leben verholfen hat. Von ihm stammen die Lieder: „Es glänzet der Christen inwendiges Leben", „Hüter, wird die Nacht der Sünden", „Es kostet viel, ein Christ zu sein", „Es ist nicht schwer, ein Christ zu sein". Von Bogatzky stammt das Lied: „Wach auf, du Geist der ersten Zeugen", von Eusebius Schmidt das Heiligungslied: „Fahre fort". In Rambach, der einer etwas späteren Zeit angehört, haben wir eine milde, wohlthuende Versöhnung der beiden Richtungen; von ihm sind: „Mein Schöpfer, steh mir bei" und die Hymnen auf das erhöhte Haupt der Gemeinde: „Großer Mittler, der zur Rechten" und „König, dem kein König gleichet". — Unter den Württembergern ist vor allem Ph. Fr. Hiller zu nennen, der Sänger, dem die volltönende leibliche Stimme genommen wurde, damit sein lieblicher Liederton um so reicher erschalle. Er dichtete das gewaltige Thron- und Kronlied: „Jesus Christus herrscht

als König". — Auch die streitbaren Bekämpfer des Pietismus haben z. T. herrliche Lieder geschaffen, die sich besonders durch tiefe Sündenerkenntnis auszeichnen; vgl. neben Val. Ernst Löscher vor allem Erdmann Neumeister mit seinem Lied: „Jesus nimmt die Sünder an".

Das geistige Erbe des Pietismus hat der Graf Zinzendorf und die Brüdergemeine angetreten. Dieser hochbegnadete Gottesmann, der, getrieben von heißer Liebe zu dem Gekreuzigten, ihm die Seelen zuführte, und dessen Gemeinde in trüber Zeit das Licht der Wahrheit, das Wort von der Versöhnung, hineinleuchten ließ auch in die Finsternis des Heidentums draußen, hat auch als Dichter Großes geleistet. Das Beste sind die Lieder, in denen er, wie in dem Liede: „Herz und Herz vereint zusammen", dem tiefen Bedürfnis der Gemeinde Christi nach brüderlicher Gemeinschaft Ausdruck giebt. Wer denkt auch nicht an den weihevollen Schlußvers aus seines Sohnes Lied: „Marter Christi": „Die wir uns allhier beisammen finden". Worauf aber diese Gemeinde der Liebe und Hoffnung sich gründete, das sagt uns das fast an die Zeit der Reformation uns erinnernde Lied: „Ich habe nun den Grund gefunden". Es stammt von dem Pfarrer des Zinzendorfschen Gutes Berthelsdorf, Joh. Andr. Rothe, der es seinem Patron zu seinem 28. Geburtstage widmete.

Es war gut, daß die glaubende Gemeinde solche Lieder besaß und sang. Denn es kam über die Kirche eine noch schwerere Prüfungszeit, als die starre Orthodoxie des 17. Jahrhunderts gewesen war. Es kam eine religiöse Richtung auf, die dem heißen Wüstensande glich, der das Glaubensleben der Väter verdorren und absterben ließ. Es ist die Zeit des Rationalismus, der Aufklärung, da man die Geheimnisse der Offenbarung in bloße Vernunftwahrheiten verflüchtigte, da man nicht mehr reden konnte von Sünde und Gnade und die Wunderthat der Liebe Gottes in Christo nicht mehr gepriesen wurde als das ewige Erbarmen, das alles Denken übersteigt, da man an die Stelle der Offenbarung die Verstandesbegriffe: Gott, Tugend und Unsterblichkeit setzte. Die glaubensarme, sonst eines gewissen edlen, sittlichen Strebens nicht entbehrende Zeit scheute auch nicht davor zurück, die überlieferten Zeugnisse der Kirche ihren Erfahrungen entsprechend umzumodeln. Die Kern- und Kraftlieder von der Sünde und Erlösung wurden abgeschwächt, der Wein der göttlichen Dichtkunst wurde in unendlicher Verdünnung gereicht. So beging man einen furchtbaren Raub an der Seele unseres Volkes. Da überwinterte wohl der Glaube in den Kreisen der Stillen im Lande. Aber es fehlte doch auch nicht ganz an lebendigen Zeugen, wenn auch die volle Kraft der alten Zeit nicht zu verspüren ist. Gellert ist auch mit seinen Liedern in diesen trüben Zeiten ein Wegweiser zu Christo geworden. Er legte in denselben in schlichter, gemeinverständlicher Form, oft etwas nüchtern, seine Heilserfahrung dar, wußte aber zu künden von den Liebesthaten Gottes, Menschwerdung, Versöhnungstod und Auferstehung Christi, wie seine Lieder: „Dies ist der Tag", das Passionslied: „Herr, lehre mich dein Leiden zu bedenken" und das Osterlied: „Jesus lebt, mit ihm auch ich" bezeugen. Auch Klopstocks erhabenen Klängen von dem Preise des Erlösers lauschten viele, ebenso weiß er uns in seinem Sonntagsliede: „Zeige dich uns ohne Hülle" einen Vorschmack des ewigen Sabbaths zu geben.

Auch des schlichten Wandsbecker Boten Matthias Claudius Lied: „Der Mond ist aufgegangen" darf wohl hier genannt werden.

Der Edelste, Tiefsinnigste und Gottinnigste unter der Schar derer, die da scheinen an einem dunklen Ort, ist doch der niederrheinische Dichter Gerh. Tersteegen. Er ist doch nach Luther und Paul Gerhardt der größte unter den Dichtern der evangelischen Kirche. Wie atmet alles diese tiefe, echte Gottinnigkeit:

„Wie die zarten Blumen
Willig sich entfalten
Und der Sonne stille halten,
Laß mich so
Still und froh
Deine Strahlen fassen
Und dich wirken lassen."

Das ist Tersteegens Bild, das ihn uns deutlicher vor Augen stellt, als es eine Abbildung von ihm, die er nicht hergestellt wissen wollte, hätte thun können. Hier ist Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit. All seine Lieder atmen ungeheuchelte Demut und zarteste Liebe zu den Brüdern, die ersten Kennzeichen eines wahren Gotteskindes. Die Lieder sind die Krone alles dessen, was er geschaffen hat, nicht zum mindesten auch durch die oft klassisch schöne Form, von der ein Kenner gesagt hat: „Die Innigkeit und Festlichkeit des christlichen Gefühles schafft sich bei ihm oft die reinsten und holdesten Formen, die an Goethes Dichtungsformen erinnern." Ja, man darf ihn wohl neben den Altmeister unserer klassischen Litteratur setzen, nur daß, während bei diesem doch der Diesseitigkeitszug sein Dichten und Schaffen beherrscht, Tersteegen dem gotthingegebenen Leben seine Leier gewidmet hat. Wie hat er die zartesten Regungen des gottbezogenen Lebens belauscht und sie ins Lied zu fassen gewußt! Überall fühlt man den Herzschlag eines Lebens, das verborgen mit Christo in Gott geführt ist, überall den Drang nach Verinnerlichung, reiche Versenkung in das Geheimnis der Versöhnung, bei aller Freudigkeit zum Eingang in das Allerheiligste doch demütige Beugung vor dem dreimal Heiligen. Das ist der Grundzug seiner Lieder. So in seinem Erstlingsliede: „Wie bist du mir so innig gut", worin er die beseligende Erfahrung von der versöhnenden Kraft des Blutes Christi, die ihm zu teil geworden, preist; so in den Festliedern zu Weihnachten: „Jauchzet, ihr Himmel"; zur Passion: „Ruhe hier, mein Geist, ein wenig", zu Pfingsten: „O Gott, o Geist, o Licht des Lebens". — Hier ist einer, der Gott ins Herz schauen läßt und wiederum Gott ins Herze schaut, wie es das Lied: „Gott ist gegenwärtig" zeigt. Welch ein Preis der zarten und doch so starken, unwiderstehlichen Liebe Gottes in Christo ist das Lied: „Ich bete an die Macht der Liebe", das schon manche zerrüttete Seele zurechtgebracht hat, nicht zu vergessen des herrlichen Pilgerliedes: „Kommt, Kinder, laßt uns gehen", einer Auslegung seines Wahlspruches: „Gern bei den Kindern, am liebsten beim Vater." Er war ein Großer im Reiche Gottes, von dem Jung-Stilling, wohl etwas weitgehend, aber nicht ohne tiefe Berechtigung, gesagt hat: „Er hat gewiß

mehr wahre Christen gezeugt, als seit der Apostel Zeiten irgend einer gethan hat."

Die Zeit des Wiedererwachens des Glaubenslebens zu Anfang des vorigen Jahrhunderts nach den schweren Heimsuchungen, die über Preußen und Deutschland dahingegangen waren, hat auch dem Kirchenliede zu einer neuen Kräftigung verholfen; weniger dadurch, daß viele neue Originallieder geschaffen wurden. Abgesehen von Ansätzen zur Bereicherung des Kirchenliedes, die wir bei den Dichtern der Freiheitskriege finden, denen in so schöner Harmonie Deutschtum und Christentum sich vereinten — Schenkendorf, Rückert, Novalis, dem Dichter der Jesusliebe, wie man ihn genannt hat, und vor allem Arndt, sind hier eigentlich nur der Württemberger Albert Knapp, von dem das mit Recht so schnell beliebt gewordene Passionslied: „Eines wünsch ich mir vor allem andern" stammt, und einige andere zu nennen; so der reichbegabte, in der Schule der Leiden durchgebildete Hannoveraner Phil. Spitta, dessen „Psalter und Harfe" in sind viele Häuser gedrungen und dessen Lieder edle Form, klare Durchsichtigkeit und reiche Gemütstiefe verraten; ferner der Wupperthaler Pfarrer August Döring und der vielgeschmähte und doch von denen, die etwas von der reichen Liebe Christi, die von ihm ausströmte, verstanden, hochverehrte Gustav Knak, vgl. sein Heimgangslied: „Laßt mich gehn". Auf einem Gebiete hat das Kirchenlied allerdings eine wertvolle Bereicherung erfahren: wir meinen das Missionslied, das Reichslied. Vgl. „Die Sach' ist dein, Herr Jesu Christ" von Sam. Preiswerck, „Der du zum Heil erschienen" von Albert Knapp mit der Strophe: „Drum kann nicht Ruhe werden, bis deine Liebe siegt", oder: „Der du in Todesnächten" von Barth. Diese Lieder zeigen, worauf der Blick der gläubigen Gemeinde gerichtet ist. Da ist der alte konfessionelle Hader zum Schweigen gebracht und der Blick auf die Zeit gerichtet, wo, wie es in dem schönen Liede von Krummacher heißt, eine Herde und ein Hirte sein wird. Nicht zu verwundern ist darum, daß eine neuere Sammlung von Liedern, die der Evangelisation und Gemeinschaftspflege dienen soll, den Namen „Reichslieder" trägt.

Unserer Zeit ist es im übrigen vorbehalten geblieben, die alten Schätze der Kirche wieder aus dem Schutte hervorzuholen. Ist dies ein besonderer Zug der religiösen Wiedererweckung im vorigen Jahrhundert, daß man sich wieder zum Glauben der Väter wandte, so fing man auch an, die Lieder unverfälscht wieder hervorzuholen, in denen diese ihr Glaubensleben niedergelegt haben. Da galt es zu prüfen und zu sichten, auch vielfach die Schlacken von den Goldkörnern zu scheiden, und man hat es verstanden, bei aller Wahrung der originalen Eigenarten der Lieder doch dem in mancher Beziehung veränderten Geschmack unserer Zeit in taktvoller Weise Rechnung zu tragen. Aus diesen Bemühungen sind die z. T. vorzüglich bearbeiteten evangelischen Gesangbücher hervorgegangen. Ich erinnere z. B. an das rheinisch-westfälische und das schleswig-holsteinische. Hier haben, ob auch Wünsche im einzelnen unerfüllt geblieben sind und z. T. unerfüllt bleiben mußten, alle Bedürfnisse des Gemeindegesanges, der dann auch Hausgesang und Gesang der einzelnen Seele sein darf, Befriedigung gefunden. Die Reformierten werden sich z. B. freuen, daß

im Rheinisch-westfälischen Gesangbuche das Beste aus ihren Psalmen hier auch zu seinem Rechte kommt.

Ein solches Buch ist ein Schatz, der mit Gold und Edelsteinen nicht aufzuwiegen ist. Wie gering ist doch der Anfang dieses nach der Bibel köstlichsten Buches, das es auf der Erde giebt. 1524 war es, als die bis dahin auf Flugblättern herausgegebenen Lieder zum ersten Male zu einem Büchlein gesammelt wurden. Es enthielt auf 12 Oktavblättern 8 Lieder, 4 davon von Luther, und 5 mit Melodien. Dasselbe Jahr brachte auch ein von Luther zu Wittenberg herausgegebenes Gesangbuch, „das geistliche Gesangbüchlein". Und was für ein Reichtum ist aus diesen geringen Anfängen hervorgegangen! Wenn je, so gilt darum aber auch das vielgebrauchte Wort von diesem Schatze: „Was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen." Solange dieser Quell nebst dem teuren Gotteworte frisch und lebendig sprudelt in der Gemeinde, im Hause und im eigenen Herzen, steht's wohl um sie, und dann gilt's von der Kirche Christi: die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen.

Einige Worte seien auch noch den Melodien und den Weisen gewidmet. Lieder sollen ja gesungen werden. Wie wird oft erst durch die Melodie der Text eines Liedes ganz zum Verständnis gebracht! Und wie innig sind oft Text und Melodie miteinander verwachsen. Was wären „Ein feste Burg ist unser Gott", „Wachet auf, ruft uns die Stimme", „Jerusalem, du hochgebaute Stadt" ohne ihre Melodien! Luther, in dem eine ganze Welt von Liedern wogte, der der Musika nächst der Theologie den höchsten Preis zuerkannte, hat drum treu daran gearbeitet, den rechten kirchlichen und Gemeindegesang zu schaffen. Als er im Jahre 1523 die deutsche Messe, d. h. die erste deutsche Gottesdienstordnung, herstellte, die noch heute im wesentlichen in Übung ist, erbat er sich zwei kurfürstliche Kapellmeister. Joh. Walther aus Torgau, der eine von diesen, ist dem Reformator wacker zur Hand gegangen; doch Luther hat, wie er der Vater des Kirchenliedes ist, auch dem Kirchengesange jenes eigenartige Gepräge aufgedrückt, das sonst nirgends in der Welt sich findet. — Die Melodien der reformatorischen Lieder haben entsprechend der in ihnen zum Ausdruck kommenden lebhaften Bewegung rhythmische Form gehabt. Später hat der evangelische Choral fast ausschließlich den geraden Takt und gleiche Zeitdauer der Töne angenommen, wodurch doch etwas die frische Lebendigkeit des Chorals gelitten hat. Die in die herrlichen Passionen eines Bach eingeflochtenen, so wunderbar reich harmonisierten Choräle sind alle von dieser Art. Heute geht das Streben dahin, dem rhythmischen Satz wieder mehr Raum zu schaffen, wie auch das geistliche Volkslied diesem Bedürfnis z. T. in sehr ansprechender Form entgegenkommt. Beide Weisen haben ihre Berechtigung. Es kommt nur darauf an, daß dem Liede die rechte Würde und Weihe, aber auch Frische gewahrt bleibt. Auch der Gesang des Chorales in unisono wird das durchschnittlich dem Bedürfnis der Gemeinde Entsprechende sein, da hierbei allein die so notwendige Einfachheit des Gesanges und damit auch Gemeinsamkeit verbürgt ist.

Und zu diesem schönen Zwecke, einen sicheren, volltönenden Gemeindegesang zu schaffen, mag dann auch die Orgel, dieses herrliche Instrument,

das besonders dazu berufen ist Gottes Ruhm zu verkündigen, beitragen. Glücklich die Gemeinde, resp. der Pfarrer, die einen tüchtigen Organisten besitzen, der mit guter technischer Durchbildung seinen Sinn für das kirchlich Angemessene und als Bestes reiches eigenes religiöses Leben besitzt, der es mit jenem alten über der Dorforgel angebrachten Sprüchlein hält:

Du spielst hier nicht für dich, du spielst für die Gemeinde,
Dein Spiel erheb' ihr Herz, sei einfach, ernst und reine.

Dann wird's wohl oft schon hier einen Vorschmack geben von dem ewigen Jubellied, das dort droben die Erlösten bringen Gott und dem Lamme.

Ach nimm das arme Lob auf Erden,
Mein Gott, in allen Gnaden hin.
Im Himmel soll es besser werden,
Wenn ich bei dir verkläret bin.
Da sing' ich dir im höhern Chor
Viel tausend Halleluja vor!

---

13. Die Begründer der reformierten Kirche: Zwingli, Butzer, Calvin.

Von Lic. **A. Lang**, Domprediger und Privatdozent in Halle a. S.

I.

Die hauptsächlich in der Schweiz sich abspielende reformatorische Bewegung, welcher die reformierte Kirche ihren Ursprung verdankt, hat kein Werk hervorgebracht, das gleich den Erstlingsschriften Luthers die ganze Welt wie mit Prophetenton weckte, oder das Sprache und Denken einer Nation so tief beeinflußte, wie Luthers Bibelübersetzung. Aber für die religiöse Entwicklung der Menschheit und damit auch für die Weltlitteratur sind die Schweizer Reformatoren gleichwohl von höchster Bedeutung. Nicht allein um deswillen, weil die Entstehung dieses zweiten selbständigen Herdes der Reformation sowohl Rom gegenüber als überhaupt zur Befreiung des Geisteslebens der Völker viel beigetragen hat. Die Hauptsache ist vielmehr, daß durch die Art der Schweizer von vornherein mit dem Evangelium eine Reihe religiöser und kultureller Momente in Verbindung gebracht wurden, welche die Entwicklung des Protestantismus, seinen äußerlichen wie innerlichen Fortschritt, aufs nachhaltigste gefördert haben.

Man muß sich nämlich bei Bestimmung der Eigenart der Schweizer Reformatoren ebenso sehr hüten, sie den Wittenbergern allzusehr anzunähern, als auch sie allzuweit von ihnen zu entfernen. Auch die Reformation des hochgemuten, patriotisch gesinnten, Musik und Dichtkunst liebenden und ausübenden Schweizers Huldreich Zwingli (geb. am 1. Januar 1484 zu Wildhaus in der Grafschaft Toggenburg) hat von der Erkenntnis Christi und seiner sündenvergebenden Gnade ihren Ausgangspunkt ge-

nommen. Sein neuester Biograph, Rudolf Staehelin,[1]) sagt darüber: „Die Erkenntnis Christi als des einzigen Trostes und Schatzes unserer armen Seele und seiner Versöhnung als des alleinigen Grundes der Sündenvergebung . . . wurde für Zwingli wie für Luther das alles umfassende und alles andere ausschließende Heilsprincip, das sich ihm, wie es ihn von der Autorität der sichtbaren Kirche frei machte, zugleich in der eigenen immer mehr sich vertiefenden Erfahrung als die allein ausreichende Kraft der Versöhnung und der sittlichen Lebenserneuerung erwies. In dem Glauben an die in Christus geoffenbarte Liebe Gottes und in den Wirkungen des von ihm ausgehenden Geistes fand er die Kräfte des Trostes und der Erlösung, die er bei der Kirche und ihren Ordnungen vergebens gesucht hatte. Diese Erfahrung . . . gab ihm die Gewißheit, auch im Kampf mit Hierarchie und Papsttum der von Christus gestifteten Kirche Gottes anzugehören und gerade durch diesen Kampf sie neu auf dem Grunde des Evangeliums wieder aufzubauen, und er kannte kein anderes Ziel seiner Reformation, als daß in der Kirche diese seligmachende Erkenntnis Christi wieder hergestellt, und die Gewißheit des Heils wieder auf ihn und seine Versöhnung gegründet werde. In diesem Sinne hat er fast allen seinen Schriften den Zuruf Christi als Motto vorangestellt: Kommet zu mir alle, die arbeiten und beladen sind, und ich will euch Ruhe geben, und die Schlußsätze (Thesen), mit denen er die Durchführung der Reformation in Zürich einleitete (bei dem ersten Züricher Religionsgespräch, Anfang 1523), zeigen, in welch entscheidender Weise dieser Grundsatz von der alleinigen Mittlerschaft Christi die Richtschnur sowohl für sein theologisches Denken wie für sein praktisches Handeln gebildet hat."

In dem klaren Verständnis der Gerechtigkeit allein aus dem Glauben aber hat ihn der Vorgang Luthers und sein Zeugnis in seinen unvergänglichen Erstlingsschriften wesentlich gefördert. Allerdings fragt Zwingli nicht mit Unrecht in der Auslegung der eben erwähnten Schlußreden: „Wer hat mich aufgerüstet, das Evangelium zu predigen? Hat das der Luther gethan? Ich habe angefangen, es zu predigen, ehe ich den Luther je nennen gehört habe, und habe zu diesem Zweck schon vor zehn Jahren angefangen, Griechisch zu lernen, damit ich die Lehre Christi aus ihrem eigenen Ursprung erlernen möchte. Luther hat mich nicht unterwiesen, des Name mir noch zwei Jahre lang unbekannt gewesen ist, nachdem ich mich allein an die Heilige Schrift gehalten habe." „Also will ich nicht, daß mich die Päpstler lutherisch nennen; denn ich habe die Lehre Christi nicht von Luther gelernt, sondern aus dem Selbstwort Gottes, und will keinen andern Namen tragen als meines Hauptmanns Christus, des Kriegsmann ich bin und in dessen Dienst ich stehe." Doch ist zu bemerken, daß wenn Zwingli auch schon in Einsiedeln (1516—1518) und erst recht seit dem Beginn seiner Wirksamkeit als Leutpriester am Großmünsterstift in Zürich bestrebt war, nichts anderes als das reine Gotteswort in seinem ursprünglichen Verstand zu predigen, er doch anfänglich in dem Evangelium nach Art des von ihm hochverehrten Erasmus und der

[1]) Huldreich Zwingli, sein Leben und Wirken, 2 Bände. Basel 1895 und 1897.

griechischen Kirchenväter mehr das vollkommene, geistig gedeutete Gesetz, als die mit Gott versöhnende, die Gewissen reinigende Offenbarung der göttlichen Gnade sah. Erst in einer sein Leben bedrohenden Pestkrankheit des Jahres 1519 lernte er die Gnade Christi tiefer schätzen.

„Ich mein, der Tod
Syg an der Thür.
Stand, Christe, für;
Denn du ihn überwunden hast!
Zu dir ich gilf" (schreie ich)

so sang er damals; und dann waren es zumal Luthers Resolutionen gegen Eck, die Verteidigung der Leipziger Disputation, und sein Kommentar zum Galaterbrief, welche ihn klar erkennen ließen, wie ohnmächtig die eigene Kraft des Menschen, und daß das Evangelium, wenn es wahrhaft den Frieden mit Gott bringen soll, in seinem tiefsten Kern nur in der Vergebung der Sünden und in der Darbietung einer von Gott geschenkten Gerechtigkeit bestehen kann. Seitdem verkündete er in wesentlicher Einheit mit Luther als Inhalt des evangelischen Glaubens die Lehre von der völligen Unfreiheit des menschlichen Willens zu allem Guten und von der Rechtfertigung allein aus der Gnade Jesu Christi ohne des Gesetzes Werke.

Finden wir demnach in der Grundlehre der Reformation Übereinstimmung mit Wittenberg, ja Abhängigkeit auf Seiten Zwinglis, so macht doch andererseits schon eine nähere Betrachtung seines Bildungsganges verständlich, daß er sich seiner völligen persönlichen Selbständigkeit bewußt war. Bereits während seines Universitätsstudiums in Wien (1500—1502) und Basel (1502—1506) gab er sich den damals auch diesseits der Alpen glänzend aufblühenden humanistischen Studien und Bestrebungen hin: eine Richtung, die sich während seiner Thätigkeit als Pfarrer zu Glarus (1506—1516) vertiefte, und ihn zuletzt zu eifrigem Studium der Bibel führte. In Einsiedeln sehen wir ihn beschäftigt, aus der 1516 zuerst erschienenen Ausgabe des griechischen Neuen Testaments durch Erasmus, mit eigener Hand sich eine Abschrift der paulinischen Briefe herzustellen, sie in ihrem griechischen Wortlaut auswendig zu lernen, und sich auf alle Weise um ihr ursprüngliches Verständnis zu bemühen. So wurden denn die Bibel, die Kirchenväter, sowie Erasmus und seine Reformationspläne die grundlegenden Faktoren, in denen Zwinglis religiöse Anfänge wurzeln. Von hier aus vollzog sich die weitere Entwicklung des Reformators durchaus ruhig, ja planmäßig. Der Fortschritt ist bei ihm weniger als bei Luther durch persönliches Ringen, durch erschütternde Bußkämpfe bedingt; vielmehr geht es bei ihm, da nicht das religiöse Gefühl, sondern Erkenntnis und Wille in ihm vorwiegen, erst von der theoretisch gewonnenen, aber durch den Willen festgehaltenen Erkenntnis zur persönlichen Erfahrung. So mochte es denn später schwer für ihn sein, zu unterscheiden, was er direkt aus Paulus und Johannes, und was er durch den stillen Einfluß Luthers gelernt hatte.

Die weitere Folge dieses Entwicklungsganges aber war, daß die Ideale des Humanismus bei Zwingli sich inniger mit den reformatorischen Gedanken verbanden und stärker nachwirkten, als bei irgend einem andern

Reformator. Am deutlichsten erkennen wir diese humanistischen Einflüsse in der öfters vorgetragenen Behauptung, daß der Gläubige dereinst mit einem Herkules und Theseus, den Scipionen und Catonen und allen frommen Männern der Vergangenheit, ob Heiden oder Christen, im Himmel zusammentreffen werde. Auch der starke ethische Zug Zwinglis, zumal seine Aufmerksamkeit auf die Aufgaben des bürgerlichen und gesellschaftlichen Lebens ist wohl auf diese Quelle zurückzuführen. Die Vorbilder antiker Tugend, wie sie ihm in den Schriften der Alten entgegengetreten waren, leuchteten ihm nicht bloß in seinen patriotischen Kämpfen zu Glarus gegen das Reislaufen (die Söldlingsdienste der Schweizer) vor, sondern sie fanden auch später, in seinem aus dem vollen Verständnis des Evangeliums erwachsenen Glaubensbewußtsein Raum und Rückhalt. In seiner sittlichen Energie betrachtete er die Kirche stets auch als eine sociale Institution zur Besserung des ganzen Volkes. Zwar verschmolz er ihre Verfassung aufs innigste mit den staatlichen Gewalten; aber dabei leitete ihn gerade die Absicht, zu bewirken, daß sie um so besser der Korruption des Staatswesens und den Notständen des Volkes im Namen Gottes entgegenarbeiten und den christlichen Geist in die allgemeinen Ordnungen des Lebens hinüberleiten könne.

Der religiöse Entwicklungsgang Zwinglis macht es ferner erklärlich, daß seine Stellung zu dem Worte Gottes der des Wittenberger Reformators nicht ganz entsprach. Luther besaß in seiner persönlichen Heilserfahrung ein sicheres Leitmotiv, um sich in der Heiligen Schrift zurechtzufinden, sie gab ihm die Kühnheit, dieses Buch hervorzuheben, jenes zurückzustellen, je nachdem es „Christum treibet." Zwingli dagegen betrachtet die Schrift durchgängig als die objektive Macht der Wahrheit zur Besserung der Christen und zur Reinigung der Christenheit, bei deren Auslegung ihn zwar auch Glaube und Erfahrung, aber ebenso sehr Vernunft und methodisch wissenschaftliche Forschung leitet. Bei solcher Betrachtungsweise aber treten von selber die zeitlichen und heilsgeschichtlichen Unterschiede in den Bestandteilen des Bibelbuches zurück, die scharfe Spannung zwischen Gesetz und Evangelium löst sich aus: beides zusammen, als einheitliche Größe, erscheint als die Offenbarung des guten und gnädigen Gotteswillens. Diese Auffassung des göttlichen Wortes gab Zwingli die ihm eigentümliche freudige und siegesgewisse Haltung, aber in ihr fand er auch die unbedingt sichere und maßgebende Richtschnur für die gesamte Reformation der Kirche. Er ging darin so weit, daß er selbst den Radikalismus seiner praktischen Reform allein aus der Schrift herzuleiten versuchte; so erschien ihm die gänzliche Abschaffung der Bilder und „Götzen" als Notwendigkeit im Gehorsam gegen das erste resp. zweite Gebot.

Gerade dieser Radikalismus aber hat doch seinen tieferen Grund nicht in dem Biblicismus Zwinglis, sondern in der Energie, mit welcher er in seinem religiösen Empfinden wie in seinem theologischen Denken die Idee Gottes in den Mittelpunkt stellte und eine jede kreatürliche Vermittlung ausschließende Abhängigkeit von ihm als das Kennzeichen der wahren Frömmigkeit geltend machte. Die beständige Aufmerksamkeit auf Gott und Gottes Wirken, die eifersüchtige Abwehr jeder Verdunklung

seiner Erhabenheit und Größe muß als das eigentliche religiöse Grundprincip des Reformators bezeichnet werden. Schon in einer seiner frühesten Schriften, dem Archeteles, heißt es: „Ich rufe von aller Hoffnung auf die Kreatur, so viel ich kann, hinweg zu dem einen wahren Gott und seinem einigen Sohn, Jesus Christus; denn wer auf ihn traut, wird ewig nicht sterben." „Der Geist ist aus Gott, der ihm allein die Ehre giebt; der ist nicht aus Gott, der einer Kreatur das zuschreibt, was Gottes ist." Die Verehrung der Bilder und der Heiligen hat er vor allem deshalb so scharf bekämpft, weil sie Gott seine Ehre raubt und zur Kreaturvergötterung führt; während dem Frommen „Gott alles ist, sein Leben, sein Licht, seine Stärke, sein Schatz und die Fülle alles Guten." Diese Richtung auf Gott giebt der Gedankenentwicklung Zwinglis überall einen spekulativen Zug; auch das Kleinste versucht er in seinem allgemeinen Zusammenhang zu erfassen und es aus dem Wesen Gottes als der letzten Ursache abzuleiten. Bei jedem einzelnen Gegenstand des christlichen Glaubens und Lebens drängt es ihn nach einer universalen, principiell einheitlichen Erkenntnis, und so geht er denn jedesmal von allgemein gültigen Principien aus, oder auf sie zu. In dem Kommentar über die wahre und falsche Religion wird z. B. zuerst aus der Thatsache der Religion die Lehre von Gott und aus dem Begriff Gottes wieder seine Beziehung zum Menschen entwickelt, und so aus der Idee Gottes als des absoluten Seins und des höchsten Gutes der Grundgedanke der ganzen Ausführung abgeleitet, daß die wahre Frömmigkeit in dem Vertrauen auf Gott allein, die falsche im Vertrauen auf die Kreatur besteht. Nichtsdestoweniger wäre es sehr verkehrt, das System des Reformators als eine leere religionsphilosophische Anschauung aufzufassen; es ist vielmehr ein rein religiöses Interesse, das ihn stets treibt, bis zur letzten Ursache vorzudringen. Er weiß nichts von einer dem Glauben vorangehenden natürlichen Gotteserkenntnis, und was er von Gott lehrt, soll nur so weit wahr sein, als darin das thatsächliche Glaubensleben mit seinen Erfahrungen und den daraus zu ziehenden Folgerungen zum Ausdruck kommt. Aber in keinem Fall kann sich der Glaube Zwinglis beruhigen, bis er zu seinem letzten Grund und Ziel, dem ewigen Gott, gelangt ist. Wie der Gottessohn Christus der einzige Mittler unseres Heils, so ist Gott die einzige Quelle und der ewige Grund des Heils. Ja er wird für Zwingli zu dem lebendigen Brunnquell alles Guten, so daß es überhaupt auf der Welt nichts Gutes giebt, das nicht geradenwegs von Gott herkäme. Wo nur irgend die Wahrheit erkannt wird, sei es auch in der heidnischen Philosophie, und wo ein ernstes sittliches Streben sich verrät, beruht dieses Gute einzig und allein auf göttlicher Offenbarung und Leitung. Diese alles beherrschende Stellung Gottes drückt Zwingli aus in dem Begriff der Vorsehung, der „allwirkenden Fürsichtigkeit".

In solcher Auffassung Gottes lag die Rechtfertigung für die oben mitgeteilte Behauptung Zwinglis von der Seligkeit einzelner Heiden, ebenso wie für die Annäherung des Alten und Neuen Testamentes. Denn wenn es allein auf Gott ankommt, so kann er ja Gutes schaffen, wo und wann er will, und seine Offenbarung muß zu allen Zeiten grundsätzlich gleichwertig sein, geschweige, daß sie mit sich selbst in Streit stehen könnte.

Doch bringt es nicht einen wesentlichen Unterschied in der Offenbarung Gottes hervor, daß er sich stufenweise verschiedenartiger Mittel und Mittler des Heils bedient? Indessen Zwinglis Gottesbegriff beseitigt im Grunde auch jede Art von kreatürlicher oder geschichtlicher Heilsvermittlung. Gewiß ist auch ihm Christus der einige Mittler, den Gott allen zum Versöhner und Heiland gesetzt hat; doch hauptsächlich nur gemäß seiner göttlichen Natur. Ferner soll sich auch das Heilswirken Christi und seines Geistes ganz frei, ohne jede Unterstützung durch kreatürliche Hülfsmittel vollziehen: Gnadenmittel in dem herkömmlichen Sinne giebt es für Zwingli nicht. Augenscheinlich liegt hier die schlimmste Schwäche seiner Anschauung vor: in seiner starren Zerreißung des Himmlischen und Irdischen verlor er den Blick für den Reichtum und die Mannigfaltigkeit sowohl der göttlichen Offenbarungswege, als auch der Stufen des menschlichen Heilsbesitzes. Aus dieser Lage erwuchs dem Züricher Reformator auch die Notwendigkeit einer schroffen Prädestinationslehre. Denn wenn alle menschliche Mitwirkung zum Heile zurückgewiesen wird, woran soll sich entscheiden, wer der göttlichen Gnade teilhaftig wird und wer nicht? Zwingli ist diesem Problem anfänglich aus dem Wege gegangen, da er geneigt war, in dem Walten der allwirksamen göttlichen Fürsichtigkeit wesentlich Gottes Güte und Barmherzigkeit hervorzukehren, und die schwierige Frage, wie mit seiner Güte die Thatsache der Sünde zu vereinigen sei, sich nicht von vornherein in aller Klarheit stellte. Doch hat er später zur Stütze seines Begriffes von Gottes Vorsehung die Lehre von der doppelten Prädestination offen ausgesprochen, daß nämlich Gott nach seinem unerforschlichen Ratschluß vor Grundlegung der Welt die einen zur Seligkeit, die andern zur Verdammnis bestimmt habe. Immerhin aber hat diese Doktrin in seinem System stets nur den Rang einer Hülfslehre zur Sicherung seiner allgemeinen Gotteslehre eingenommen.

Dies ist in Kürze der Kern der eigentümlichen Lehren des Züricher Reformators, welche er während der zwanziger Jahre des 16. Jahrhunderts in einer langen Reihe von deutschen und lateinischen Schriften vorgetragen hat. Sie alle sind ausgezeichnet durch eine frische, herzhafte, körnige Schreibweise, durch den Tiefsinn, mit dem er jeden Gegenstand angreift, und die Energie, mit welcher er seinem Ziel, die Wahrheit zu finden, entgegenstrebt. Unter den deutschen Arbeiten ragt nach Umfang und Inhalt am meisten hervor die im Sommer 1523 verfaßte „Auslegung der 67 Schlußreden", der Thesen, welche er zur ersten Züricher Disputation aufgestellt hatte. Im Begriff, von der vorbereitenden und grundlegenden Predigt zum reformatorischen Handeln überzugehen, hat er in dieser Schrift ein vollständiges Programm der ihm vorschwebenden Reformation gegeben. Keineswegs freilich in systematischer Abrundung, sondern in einfachem Anschluß an die vorliegenden Thesen bringt er hier sowohl den Gegensatz gegen Rom, als den Inhalt seiner eigenen Lehre und Lebensauffassung zum Ausdruck, indem er dabei auch sein Gemüt und seine persönliche Lebenserfahrung lebhafter als anderswo mitsprechen läßt. Systematischer ist der lateinisch geschriebene „Kommentar", d. h. Entwurf, Skizze, der wahren und falschen Religion vom Jahr 1525 — wohl überhaupt seine bedeutendste Schrift — angelegt. Zwingli leitete bei ihrer

Abfassung das Bewußtsein, etwas für die gesamte Kirche Wertvolles zu bieten, wie er sie denn auch dem französischen König, Franz I., widmete. In ihr wird zum ersten Mal in der Reformationszeit die evangelische Heilslehre unter eine umfassende religionsphilosophische Betrachtung gestellt, und in ihrem Gegensatz gegen die katholische aus dem Wesen Gottes und des religiösen Grundverhältnisses heraus als die wahre Religion gerechtfertigt; zugleich tritt hier auch zum erstenmal die Lehreigentümlichkeit Zwinglis gegenüber den übrigen Reformatoren in ihrer vollen Bestimmtheit hervor. „Männlicher, gesunder, einfacher," sagt der Philosoph Dilthey in Bezug auf diese Schrift, „hat kein Mensch des Reformationszeitalters das Christentum aufgefaßt."

Aus der Fülle der übrigen Zwinglischriften ragen drei Gruppen besonders hervor. Die eine Gruppe bilden drei lateinische Arbeiten aus seinen beiden letzten Lebensjahren: sein dem Kaiser Karl zum Augsburger Reichstag zugesandtes Bekenntnis, eine für den Landgrafen Philipp von Hessen umgearbeitete und erweiterte Predigt über die göttliche Vorsehung, endlich die dem König von Frankreich gewidmete Darlegung des christlichen Glaubens. Diese Schriften, in denen Zwinglis spekulative Haltung und sein Streben nach zusammenfassender Darstellung besonders ausgeprägt ist, bringen die eben gekennzeichnete Gotteslehre, den Begriff der Fürsichtigkeit und der Prädestination, zum konsequentesten Ausdruck. Die beiden andern Gruppen enthalten Streitschriften, die nicht mit römischen Gegnern gewechselt, sondern dem unseligen Sakramentsstreit erwachsen sind. Zunächst handelte es sich um das Sakrament der Taufe, welches die radikale Partei der Wiedertäufer zum Schibboleth ihrer Sonderbestrebungen machte. Über das Täufertum, diese für das religiöse Leben der Reformationszeit so überaus bedeutsame Bewegung sind trotz der reichen Litteratur, die sich mit ihr beschäftigt, die Akten noch nicht geschlossen. Es fehlt meistens eine positive Würdigung ihrer Ideale, die freilich außerordentlich schwierig, weil sie sich deckt mit der viel umfassenderen Frage: was ist an dem kirchlichen Ideal des Mittelalters, speciell an Mystik und Askese von evangelischem Standpunkt aus anzuerkennen? Denn offenbar wurzeln die Gesetzlichkeit der Anabaptisten, ihre Weltentsagung, ihre theokratischen Ideale und ihre negative Stellung zum Staate, ihre Berufung auf den Geist („inneres Wort") in der Mystik des Mittelalters, während das Evangelische bei diesen Leuten sich im wesentlichen auf die freilich nicht absolute Anerkennung der Schriftautorität beschränkte. Aber für alle diese Irrungen bot einen gewissen Ersatz der ihren enthusiastischen Radikalismus durchziehende Ernst und die Entschiedenheit ihrer Religiosität, sowie die in ihrem Donatismus (Aussonderung der Gläubigen oder „Heiligen" aus der Volkskirche) steckende Betrachtung der Kirche als eines selbständigen Lebensorganismus gegenüber dem Staate mit selbständiger Zucht- und Gemeindeordnung. Es wäre zweifellos ein nicht geringer Schade für die sich bildende evangelische Kirche gewesen, wenn ihr die Kraft der täuferischen Frömmigkeit, die zumal auf den gemeinen Mann große Anziehung übte, ganz verloren gegangen wäre. Mit Zwinglis Radikalismus in der Abschaffung der alten kirchlichen Gebräuche, mit seiner Hervorhebung der göttlichen Allwirksamkeit fühlten sich die Täufer näher verwandt, als mit der Wittenberger Reformation. Er

hatte darum den ersten und heftigsten Strauß mit ihnen zu bestehen; in Zürich kam es, allerdings unter dem Einfluß des sächsischen Schwärmers Thomas Münzer, zuerst zu der Einführung der Wiedertaufe. Zwingli bekämpfte die täuferische Bewegung in drei deutschen Schriften vom Jahr 1525: „Vom Tauf, vom Wiedertauf und vom Kindertauf", „Vom Predigtamt", und endlich „Wahrhafte und gegründete Antwort auf Doktor Balthasars [Hubmeyer] Taufbüchlein"; im Juli 1527 faßte er seine Argumente in der Absicht, die schweizerischen Pfarrer gegen die Einwürfe der Sektierer zu festigen, in der lateinischen Schrift: „Widerlegung gegen die Ränke der Katabaptisten (in Catabaptistarum strophas Elenchus)" noch einmal zusammen. Man kann indes nicht sagen, daß Zwingli die anabaptistischen Ideen innerlich, durch Sonderung des Wahren und Falschen in ihnen, überwunden hätte. Zwar rettete er die Volkskirche, indem er das gute Recht der Kindertaufe in Analogie zu der alttestamentlichen Beschneidung feststellte; aber die Taufe selber verlor den letzten Rest von dem Charakter eines Gnadenmittels; sie ist für ihn seitdem nur ein „anhebliches Zeichen", wodurch das Kind als Glied der Christenheit dargestellt, zur christlichen Erziehung berechtigt und zu einem christlichen Wandel verpflichtet wird. Auch war die schon oben berührte enge Verbindung, in die die Züricher Kirche zu dem Staat trat, nicht eine genügende Lösung der durch die Anabaptisten über die Zehnten und die Stellung des geistlichen Amtes angeregten Fragen.

Ebenso wenig ist die Haltung Zwinglis in dem Abendmahlsstreit einwandfrei, obwohl seinen großen Gegner ein mindestens ebenso hohes Maß der Schuld an der durch diesen unseligen Zwist begründeten Spaltung des Protestantismus trifft. Gewiß war die religiöse Wertung des Abendmahls von seiten Luthers der Zwinglischen Auffassung weit überlegen. Denn der letztere nahm auch hier die Gnadengabe Gottes im Sakrament so gut wie ganz hinweg; ausgehend von Johannes 6: „Das Fleisch ist kein nütze," betrachtete er das Abendmahl als ein einfaches Gedächtnismahl, durch das wir uns als Glieder Christi dokumentieren und uns zu einem christlichen Leben verpflichten. Es war ein schwerer Fehler, daß Zwingli für die religiöse Stellung Luthers zum Sakrament nicht das geringste Verständnis bewies; aber andererseits konnte er von Luther Anerkennung fordern für das gute Recht seiner symbolischen Auslegung der Einsetzungsworte, die mit der Lutherischen Grundauffassung wohl vereinbar war. Anstatt dessen griff jener in seinen Streitschriften den Züricher mit maßloser Heftigkeit, ja Grobheit an, warf ihn in einen Topf mit Karlstadt und andern Schwärmern und Sakramentierern und verwickelte sich ferner in durchaus unevangelische Konsequenzen seiner Lehre, wie den Genuß der Ungläubigen, die Ubiquitätslehre. Zwinglis Gegenschriften sind äußerlich in weit edlerer Form gehalten, aber es fehlt ihnen einerseits „sowohl der Zauber phantasiereicher Anschaulichkeit, als auch die produktive Kraft neuer Lehrbildung, welche diejenigen Luthers bei aller Derbheit seiner Polemik und aller Schroffheit seines Urteils auszeichnen;"[1]) andererseits mischt auch er in die ruhigere Form häufig genug bittere Sarkasmen ein, die den

[1]) Stähelin a. a. O. S. 615.

Gegner notwendig aufs tiefste verletzen mußten. Die hauptsächlichen Schriften Zwinglis sind: vor Ausbruch des eigentlichen Streites die „Nachhut über das Abendmahl (Subsidium sive coronis de eucharistia, 1525)“ und „Eine klare Unterrichtung vom Nachtmahl Christi“ (1526); in dem Streite selbst die „Freundliche Auslegung an Luther (Amica exegesis, 1527)“, die „Freundliche Verglimpfung und Ablehnung über die Predigt des trefflichen Martini Luthers wider die Schwärmer“ (1527), ferner „Daß diese Worte Jesu Christi: das ist mein Leib . . . ewiglich den alten, einigen Sinn haben werden, und M. Luther . . . seinen und des Papstes Sinn nicht . . . bewährt hat“ (1527); endlich „über D. Martin Luthers Buch, Bekenntnis genannt, Antwort Huldrych Zwinglins“ (1528). Inhaltlich wie formell hat die „Amica exegesis“ als die bedeutendste unter allen diesen Streitreden zu gelten. In der Hitze des Kampfes war zuletzt auch Zwinglis Groll gegen Luther so hoch gestiegen, daß ihm am 30. August 1528 die Äußerung entfuhr: „Ich will verloren sein, wenn er nicht [die drei bekannten Wortführer der katholischen Sache] Faber an Thorheit, Eck an Unreinheit, Cochläus an Frechheit und, um es kurz zu sagen, alle Lasterhaften an Lastern überbietet.“ Doch gab sich Zwingli 1529 auf dem von dem Lundgrafen Philipp von Hessen einberufenen Marburger Gespräch aufrichtige Mühe, wenn nicht in allen Stücken sich mit Luther zu einigen, so wenigstens von ihm zu erlangen, daß er die Schweizer als christliche Brüder anerkenne; aber Luther blieb bei seinem Urteil: „Ihr habt einen andern Geist als wir;“ zeitlebens betrachtete er Zwingli als einen Nichtchristen, den man höchstens wie einen Feind lieben und mit seiner Fürbitte begleiten könne.

Als der Züricher Reformator am 11. Oktober 1531 auf dem Schlachtfelde zu Kappel gefallen war, sahen darin Luther und seine Anhänger eine verdiente Strafe für seine Lästerungen des Sakraments und sein kriegerisches Treiben. Aber dieses Urteil war hart und ungerecht. Zwingli fiel, weil er religiöse und politische Pläne vermischend, mit den Waffen in der Hand das Evangelium schützen und ausbreiten wollte. Doch dieser Irrweg darf nicht hindern, ihn als einen Mann des Glaubens und charaktervollen Propheten der Reformation zu preisen, der mit seiner eigenartigen Begabung, mit seiner männlichen Kraft dem in Wittenberg angebrochenen neuen christlichen Leben trotz des Streites die größten Dienste geleistet hat. In seinen Schriften, die durch eine ihnen eigene Verbindung religiöser Wärme und Innigkeit, einleuchtender Schriftbegründung und streng logischer Beweisführung sich auszeichnen, tritt er uns allezeit entgegen als ein hochgemuter, auch dichterisch begabter Geist — sein kraftvolles Reformationslied ist erst vor einigen Jahren bekannt geworden —, der im Leben und Sterben von freudigem Vertrauen auf die Wahrheit und Gewißheit des göttlichen Wortes durchdrungen war.

II.

Dem Züricher Reformator stand in seinem Reformationswerke zur Seite in Basel der gelehrte und mildgesinnte Schwabe Oekolampad, der ihn besonders im Abendmahlsstreit durch seine Schrift „über das rechte Verständnis der Einsetzungsworte (de genuina verborum Domini expositione,

1525)" unterstützte; in Zürich selbst war sein bedeutendster Gehülfe Leo Jud, aus dessen Feder hauptsächlich die bekannte Züricher Bibelübersetzung und seit 1534 auch die drei Züricher Katechismen hervorgingen. Der Nachfolger Zwinglis in Zürich wurde indes Heinrich Bullinger (1504 bis 1575), der durch seine weise Festigkeit, durch die Klarheit und besonnene Tiefe seiner Frömmigkeit die durch die Kappeler Niederlage erschütterte Züricher Kirche wieder aufbaute, und, ein würdiger Fortsetzer des Zwinglischen Typus, doch sich späterhin den berechtigten Einflüssen des Calvinismus in der Abendmahlslehre (Consensus Tigurinus 1549) und zuletzt auch in der Erwählungslehre hingab. Durch seine zahlreichen Predigten (Sermonum Decades), die besonders in Holland und England viel gelesen wurden, durch seine exegetischen und seine historischen Arbeiten (vor allem die Geschichte der Wiedertäufer und seine Reformationschronik) hat er auch als Schriftsteller weitreichenden Einfluß geübt. Sein Hauptwerk ist jedoch die zweite Helvetische Konfession, die 1562 als sein Privatbekenntnis verfaßt, 1566 auf Veranlassung des Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz gedruckt wurde und recht eigentlich das Band wurde, welches die weit zerstreuten Glieder der evangelisch-reformierten Kirche umschlang. Überhaupt hat er zur Herstellung und Erhaltung der Einheit zwischen den Calvinischen und Zwinglischen Kirchen das meiste gethan, aber auch, da in Zürich die kirchlichen Verfassungsgedanken Calvins keine Wurzel schlugen, dem deutsch-protestantischen Staatskirchentum (dem später sog. Erastianismus) in der reformierten Kirche eine Heimstätte erhalten.

Indessen, wenn diese Männer auch Werke schrieben, die einen Platz in der Weltlitteratur ansprechen können, so finden wir doch das, was in Fortsetzung des Werkes Zwinglis für die religiöse Entwicklung der Menschheit wichtig geworden ist, in dem Jahrzehnt nach Zwinglis Tode nicht mehr in Zürich, sondern in Straßburg. Dort hatte die Zwinglische Richtung frühzeitig Wurzel gefaßt, aber unter besondern Eigentümlichkeiten, und diese Straßburger Richtung empfing dann in den dreißiger Jahren eine weitere Ausgestaltung, welche von grundlegender Bedeutung für die Theologie und Frömmigkeit der gesamten reformierten Kirche geworden ist. Martin Butzer — geboren am Martinstage 1491 in Schlettstadt, seit 1523 als der Reformator Straßburgs thätig, gestorben am 28. Februar 1551 in England, wohin er im Frühjahr 1549 infolge des Interims geflüchtet war — ist es, an dessen Namen sich diese Entwicklung hauptsächlich knüpft; er bildet das Mittelglied zwischen Zwingli und Calvin. Allerdings ist diese bedeutsame Beziehung erst in der jüngsten Vergangenheit deutlich erkannt worden, nachdem Jahrhunderte hindurch über Butzers Andenken ein ungünstiges Geschick waltete. Nämlich durch die traurige Wendung, die ihn auf fremdem Boden sterben ließ, hatten er und seine eigentümliche Geistesrichtung die Heimat und ihre natürliche Anhänglichkeit verloren. Dazu mündete seine Theologie zuletzt an allen maßgebenden Punkten in den Calvinismus ein; so wurde er denn über dem Genfer Reformator so gut wie ganz vergessen. Man nannte ihn gewöhnlich nur als den Schöpfer der zuletzt doch gescheiterten Abendmahlsvereinigung, der Wittenberger Konkordie vom Jahr 1536; im übrigen ließ man ihn als einen verdienstvollen Mann zweiten Ranges gelten, der

in der Gesamtentwicklung des Protestantismus doch nur eine geringe Rolle spiele. Seine historische Wertschätzung stieg erst, als Profanhistoriker wie Lenz und Winckelmann in den beiden letzten Jahrzehnten seine hohe Bedeutung als Politiker und Kirchenpolitiker erwiesen, als von Theologen wie Erichson, Scheibe, ferner Caspari, Diehl, Ernst und Adam sein Einfluß auf Calvin in der Ausbildung der reformierten Gottesdienstordnung und der Prädestinationslehre entdeckt und zugleich gezeigt wurde, daß er als der eigentliche Vater der evangelischen Konfirmation zu gelten habe. Diesen Spuren folgend, habe ich dann in meinem im vorigen Jahre erschienenen Buche: „Der Evangelienkommentar Martin Butzers und die Grundzüge seiner Theologie“ [1]) versucht, die hauptsächlichsten Eigentümlichkeiten der theologischen Gedankenwelt, die uns Butzer eröffnet, zusammenzustellen; ich habe mit Erstaunen gefunden, daß der Geistesrichtung Butzers sowohl zum Verständnis der religiösen Motive des Calvinismus, als überhaupt der in der reformierten Kirche vorwaltenden Frömmigkeit ein ungemeiner Wert beizumessen ist.

Unter den fast zahllosen, oft recht flüchtig hingeworfenen Schriften des Straßburger Reformators ragen besonders seine lateinischen Kommentare hervor; ich nenne hier nur den in drei von einander ziemlich abweichenden Ausgaben (von 1527/28, 1530 und 1536) vorliegenden Evangelienkommentar und den Römerbriefkommentar vom Jahr 1536. Vorzüglich in diesen exegetischen Arbeiten sind auch die außerordentlich schwankenden dogmatischen Anschauungen des Verfassers zum Ausdruck gebracht. Butzer ist eben nichts weniger als ein Systematiker; seine erste und höchste Gabe besteht vielmehr in der Nachempfindung der Gedanken anderer, und er hat ein ganz besonders feines Gefühl für das religiös wie kirchlich Wertvolle und Lebenskräftige, das ihm bei andern entgegentritt. Diese Anlage machte ihn in erster Linie zum Exegeten und praktischen Kirchenmann; bei der Exegese aber suchte sein tief religiöses Gemüt vorzüglich die Speise der Seele, Nahrung für die innersten Bedürfnisse seines Herzens. Überall stoßen wir in seinen Kommentaren auf praktisch-erbauliche Bemerkungen, fast immer von treffender Wahrheit, bisweilen auch von ergreifender Schönheit. Unter diesen Umständen ist es jedoch nicht zu verwundern, daß er in seiner Theologie beständig das Bedürfnis fühlt, an einen stärkeren, entschiedeneren Lehrer sich anzulehnen. Seine frühesten Schriften zeigen ihn deutlich als einen Jünger Luthers; dann aber tritt er nach einigem Schwanken auf die Seite Zwinglis, um nach dem Tode desselben in entscheidenden Lehrstücken allmählich wieder Luther zuzufallen. Dennoch, trotz all dieser Abhängigkeit, bewahrt er sich stets ein gewisses Maß selbständiger Eigentümlichkeit, das wie ein roter Faden durch alle Verbindungen, die er eingeht, sich hindurchzieht und ihnen erst ihr Gepräge verleiht.

Schon in der ersten Periode der Abhängigkeit von Luther nämlich finden wir bei Butzer mystische Anklänge, welche auf eine weitgehende

---

[1]) Leipzig, Dieterichsche Buchhandlung, 471 S. 8°. Heft 2 des 2. Bandes der „Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche,“ herausgegeben von Bonwetsch und Seeberg.

Trennung des Kreatürlichen und Geistlichen zu deuten scheinen. Späterhin entwickelte er diese Tendenzen lebhafter als den Rechtfertigungsgedanken Luthers; er verallgemeinerte den Begriff des Glaubens und das durch ihn zu erlangende Heilsgut, betonte in Christo hauptsächlich die göttliche Seite und trat so mit Zwingli (etwa seit Ende 1524) in Gemeinschaft auf dem Boden der Lehre von der Allwirksamkeit Gottes, indem er wie jener einen schroffen Gegensatz zwischen dem einzig Wirksamen und dem Unwirksamen, zwischen dem Äußerlichen und dem Innerlichen, zwischen der Wahrheit und dem Buchstaben, zwischen Geist und Fleisch herstellte. Aber diese Gemeinschaft ist bei aller Ähnlichkeit der Gedanken und selbst der daraus gezogenen theoretischen wie praktischen Folgerungen doch keine völlige Identität. Denn Butzer schreibt in diesem Zusammenhang merkwürdigerweise dem Geiste Gottes eine weit höhere Bedeutung zu, als dies in Zwinglis Allwirksamkeitslehre geschieht. Er betrachtet z. B. die Gabe des Geistes als das Organ einer ganz speciellen Leitung der Gläubigen durch Gott; auch soll das Gebet ein reines Zeugnis des göttlichen Geistes in uns sein, für das es keine Vorschriften oder äußere Satzungen geben darf. Ein Prediger, der in sich den Drang des Geistes fühlt, der Ehre Gottes durch Verkündigung des Wortes zu dienen, braucht durchaus nicht immer auf einen ordentlichen weltlichen Beruf zu warten; hat er Erfolg, so darf er der göttlichen Berufung gewiß sein und sich dabei beruhigen. Dieser halb und halb enthusiastische Spiritualismus giebt der Allwirksamkeitslehre Butzers eine Färbung, die ihn von Zwingli weit hinwegrückt. Wahrscheinlich ist diese seine Geisteslehre von denselben religiösen Stimmungen beeinflußt, die dem Täufertum, jenen Männern des Geistes und des innern Wortes, ihre enthusiastische Kraft verliehen. Blickt man aber in die spätere Entwicklung des Protestantismus, so könnte man versucht sein, Butzer „den Pietisten unter den Reformatoren, den ersten Anfänger und Vater des Pietismus" zu nennen.

Zur Begründung dieser auffallenden Bezeichnung würden freilich jene mystischen und spiritualistischen Tendenzen, oder seine Fassung des christlichen Lebensideals, wobei die negative Seite der christlichen Sittlichkeit, die Selbstverleugnung, stark betont wird, noch nicht genügen. Aber sie empfängt ihre volle Bestätigung durch eine Reihe anderer Erscheinungen bei seinem zweiten theologischen Grundprincipe, der Erwählungslehre. In diesem Stücke fehlt es Butzer am allerwenigsten an Originalität; recht frühe (seit 1524) trägt er prädestinatianische Gedanken vor, und ist auch in der Verwendung dieser Gemeinlehre der Reformation durchaus selbständig. Seine Betrachtungsweise ist hier, wo er sich auf ein Gebiet begiebt, das scheinbar ganz der unsichern Spekulation angehört, doch durchaus praktisch bedingt. Er sucht nämlich nicht in erster Linie (wie etwa Zwingli), über Gott und Gottes Walten Aufschlüsse zu erhalten; sondern begnügt sich festzustellen, daß es zwei Klassen unter den Menschen giebt: Erwählte und Verworfene, Gerettete und Verlorene, Menschen, die Gottes Gnade empfangen, und solche, denen das Himmelreich für immer verschlossen bleibt. Infolge dieser Zweiteilung gestattet Butzer denn auch der Prädestination einen weitgehenden Einfluß auf die Heilslehre. Für die Verworfenen ist die Offenbarung der Gnade Gottes unwirksam, ja sie wird gar in ihr

Gegenteil verkehrt. Dabei schildert Butzer den Entwicklungsgang sowohl der Verworfenen wie der Erwählten in reicher psychologischer Ausmalung, fast als wenn er sie in ihrem bestimmten Unterschiede vor sich sähe, als wenn sie nicht eine verborgene, sondern eine greifbare Größe bildeten, und ihr Begriff ein rein ethischer, nicht ein religiös-dogmatischer wäre. So tritt denn der Ratschluß Gottes an sich in den Hintergrund, und es bleibt als Grundzug der Erwählungslehre Butzers der fertige Christ, dem nichts zu seinem Heile fehlt, im schroffen Gegensatz gegen die, welche es nie erlangen können. Durch diesen Gegensatz ist auch Butzers Kirchenbegriff bestimmt; die Erwählten sind die eigentlichen Glieder und zugleich die Träger der Funktionen der Kirche. Die letztere ist nicht Anstalt, sondern Gemeinschaft, gebildet durch den Zusammenschluß der einzelnen Erwählten, als ihrer konstitutiven Faktoren.

Nach alledem faßt Butzer das Christentum stets und überall in seinem Mittelpunkt, in seiner centralen Einheit, als ein abgeschlossenes Ganze auf, woraus von selbst die schroffe Scheidewand zwischen denen, die das einzig Wesentliche besitzen, und denen, die es nicht haben, sich erhebt. Noch heute aber wird dieselbe Unterscheidung in derselben Kräftigkeit, wie von Butzer, in allen reformiert-pietistischen Gemeinden gemacht; nur heißen heute die Erwählten und Verworfenen: Bekehrte und Unbekehrte, Gläubige und Weltkinder! Butzers eigenartige Theologie erklärt also zum erstenmal durch ein Beispiel aus der Begründung der reformierten Kirche, wie es gekommen ist, daß die in ihr lebendige Frömmigkeit von jeher eine so nahe Verwandtschaft mit dem Pietismus (Puritanismus, Independentismus, Methodismus) gezeigt hat.

Die Fortentwicklung der Theologie Butzers nach dem Abschluß seiner Zwinglischen Periode steht im engsten Zusammenhange mit seinem großen Konkordienwerke. Getrieben von aufrichtiger Friedensliebe und politischer Einsicht, war er schon seit 1528 und noch entschiedener vom Jahre 1530 an zu der Überzeugung gelangt, daß der Sakramentsstreit um jeden Preis aus der Welt geschafft werden müsse. So reiste er denn jahrelang umher, schmiedete Formeln, gab Aufklärungen, beseitigte Mißverständnisse, kurzum entfaltete einen Eifer und eine theologische Betriebsamkeit, welche seine eigene Auffassung der Sakramente in jenen Jahren höchst unsicher und verworren erscheinen läßt. Aber in diesem vielen Paktieren steckt zugleich ein tiefes Ringen seiner frommen Natur um das rechte Verständnis der Sakramente wie der Grundlagen der christlichen Wahrheit überhaupt. Ursprünglich wußte sich sein in sich geschlossener, heilsgewisser Glaube im schärfsten Gegensatz zu dem äußerlichen, toten Sakramentsgenuß der römischen Kirche allein von Gott und seinem Geiste abhängig; darum sprach er den Sakramenten mit Zwingli jede grundsätzliche Heilsbedeutung ab. Indem er sich aber Luthers Einflüssen immer mehr hingab, brach er zuletzt auf diesem Gebiete mit seinem ursprünglichen Gedanken der Allwirksamkeit Gottes; in der Heilsvermittlung durch sie und das Wort sah er fortan den regelmäßigen Weg zu Gott. So kam er über Zwingli hinaus; besonders im Römerbriefkommentar würdigte er das Sakrament als ein signifikatives, symbolisches und zugleich exhibitives, eine Gnadengabe darreichendes Zeichen — eine Auffassung, die durchaus geeignet ist, einer

wahrhaft evangelischen Sakramentslehre, ohne Vermischung und ohne spiritualisierende Trennung des Irdischen und Göttlichen im Sakrament, zur Grundlage zu dienen. Leider verließ Butzer diesen Standpunkt sofort wieder, indem er in der Wittenberger Konkordie fast ganz der Lutherschen Auffassung zufiel; aber er hat doch den Weg gezeigt, auf dem Calvin später eine wirkliche Ausgestaltung der Zwinglischen Lehre und damit überhaupt den Abschluß der reformierten Sakramentslehre herbeiführte.

Mit dieser Wendung in der Sakramentslehre aber nehmen zugleich Butzers gesamte theologische Grundprincipien eine veränderte Richtung, die deutlich auf den Calvinismus hinlenkte und denselben vorbereitete. Hatte er nämlich auf dem Boden der Gnadenmittel die eine der früher übersprungenen Stufen der Heilsvermittelung nach ihrem Werte für das religiöse Leben kennen gelernt, so traten dazu unter dem Einfluß der Wittenberger noch eine Reihe anderer Mittelstufen: Christus, der Glaube, die Vergebung der Sünden, ein beschränktes Maß von sittlicher Freiheit, das Amt der Kirche. Gleichwohl aber war Butzer auch jetzt nicht geneigt, die charakteristischen Eigentümlichkeiten seiner ursprünglichen Frömmigkeit: die schrankenlose Freiheit und den rein geistigen Charakter des religiösen Lebens, ferner die absolute Gewißheit und Geschlossenheit des Heilsstandes völlig aufzugeben. Doch wie sollten die beiden auseinanderstrebenden Tendenzen sich vereinigen? Den einzigen Weg dazu fand Butzer in der Prädestination, d. h. in dem Nachweis, daß trotz des Rechtes der Mittelursachen doch zuletzt Gottes allmächtiger, über alle mitwirkenden Faktoren hoch erhabener Wille allein über den Heilsbesitz jedes einzelnen befindet. So flüchtet sich denn die Eigenart des Straßburger Theologen in seiner späteren Periode ganz und gar zu der Prädestinationslehre, und zwar fällt nunmehr gerade auf ihre rein theologische, mit den Fragen nach dem Handeln Gottes und nach seiner Gerechtigkeit beschäftigte Seite das Hauptgewicht: Butzer scheut sich vor den schroffsten, augenscheinlichsten Widersprüchen in Gottes Wesen nicht, weil er sonst seine ganze religiöse und dogmatische Eigenart hätte verlieren müssen. Das Resultat dieser Entwicklung aber war, daß Butzers Theologie nunmehr zwei systematisch nicht mit einander ausgeglichene Gedankenkreise aufweist, auf der einen Seite die Anregungen Luthers auf dem Gebiete der Heilsvermittlung, auf der andern Seite die mystisch-pietistische Auffassung des Heils, vertreten und zugleich halb und halb verdeckt durch die Prädestinationslehre. Genau in derselben Situation aber finden wir das System Calvins.

So ist es denn Butzer, der die reformatorische Entwicklung von Zwingli zu Calvin hinüberleitet; er tritt demnach in den Bund dieser beiden Geisteshelden, wenn nicht als ein ganz ebenbürtiger Genosse, so doch als ein Mann ein, ohne den die Begründung der reformierten Kirche nicht zu denken wäre. Ja die charakteristischen Züge seiner Frömmigkeit verleihen ihm auch neben Zwingli und über Calvin hinaus für die gesamte Geschichte des Protestantismus Bedeutung, wenn anders die Bezeichnung des „Pietisten unter den Reformatoren“ als eine sachlich begründete anerkannt wird.

III.

Die von Butzer ausgegangenen Anregungen würden jedoch, zumal nach seinem Übergang an die lutherische Abendmahlslehre ohne nachhaltigere Wirkung auf Theologie und Kirche sich verloren haben, wenn sie nicht von Calvin mit größerer Konsequenz, Klarheit und Geisteskraft aufgenommen wären. Der französische Reformator hat nicht manchen ganz und gar originalen Gedanken ans Licht gebracht; aber er besaß die ungemeine Gabe, aus anderer Ideen das praktisch und theologisch Wertvolle auszulesen, ihm einen klassisch klaren und präcisen Ausdruck zu leihen, es zum festgefügten System zu verarbeiten, und die praktische Verwirklichung allen Hindernissen zum Trotz anzubahnen. So wurde Calvin der Organisator der Kirche und der Theologie. Für die religiöse Weltlitteratur aber hat er die Bedeutung, daß während Zwingli trotz aller Vorzüge seiner Schriften einen mehr kraftvoll eigenartigen, als allgemein anziehenden, Butzer einen sehr weitschweifigen, bisweilen auch verworrenen Stil schrieb, aus Calvins Feder klassische Werke in vollendeter Durchsichtigkeit, Eleganz und Kraft des Ausdrucks hervorgingen, und zwar sowohl in lateinischer als in französischer Sprache. Ja auf die Entwicklung seiner Muttersprache übte seine Prosa eine ähnliche Einwirkung, wie sie für die Poesie von den Dichtungen seines Glaubensgenossen, des Psalmenübersetzers Clement Marot, und des von ihm als Spötter verurteilten Rabelais ausging.

Sein Hauptwerk ist die „Institutio christianae religionis, der Unterricht im Christentum", zugleich dasjenige Werk, mit dem er als theologischer Schriftsteller auftrat, und dem er erst am Ende seines Lebens die letzte, unendlich erweiterte Gestalt gab, mit dem also seine gesamte Lebensarbeit aufs engste verknüpft ist. Johannes Calvin, am 10. Juli 1509 in Noyon geboren, empfing in seiner Vaterstadt und in Paris eine gute Erziehung, studierte von 1528—1530 in Orleans und Bourges die Rechtswissenschaft und beschäftigte sich seit 1531 mehrere Jahre in Paris mit humanistischen Studien an dem gerade damals entstehenden Collège de France. Der Lauf des ungewöhnlich begabten jungen Mannes zu weltlicher Gelehrsamkeit und weltlichen Ehren wurde jedoch, wie er selbst erzählt, durch den geheimen Zügel der göttlichen Vorsehung unterbrochen und durch eine plötzliche Bekehrung dem Gehorsam des göttlichen Wortes unterworfen. Es ging ihm plötzlich die Erkenntnis auf, daß Gott in der Schrift rede, und daß in ihr alle Wahrheit beschlossen sei, und zwar wurde ihm diese Gewißheit auf Grund der Erfahrung, daß der Mensch selbst mit seinem edelsten Streben sich nur in Schuld stürzt, daß er dagegen den Frieden des Gewissens allein durch Gnade, durch den Glauben an die Verheißung Christi erlangt. Bei diesem Umschwung, der seinem von Jugend an sittlich reinen und energischen Charakter entsprechend rasch sich vollzog, fand Calvin in dem von Erasmus herausgegebenen griechischen Testamente, sowie in den Schriften Luthers, vorzüglich in einigen Predigten der Kirchenpostille Anleitung und Belehrung. Seitdem verließ Calvin die weltlichen Studien und stellte seine reichen Gaben ausschließlich in den Dienst des Evangeliums.[1])

[1]) Näheres über dieses grundlegende Ereignis in Calvins Biographie siehe in meiner Schrift: „Die Bekehrung J. Calvins", Leipzig 1897.

Die erste Frucht auf dem neuen Arbeitsfelde war nach seiner Übersiedelung auf deutschen Boden (Anfang 1535) die älteste Ausgabe der Institutio, erschienen im März 1536 in Basel. Sie sollte ursprünglich nur ein etwas ausführlicherer Katechismus (allerdings ohne die damals noch nicht allgemein gebräuchliche Frage- und Antwort-Form) für die mangelhaft unterrichteten und noch dazu falsch beschuldigten französischen Protestanten sein. Demgemäß behandelt das Buch die hergebrachten Katechismusstücke: Gesetz, Glaubensbekenntnis, Unser Vater und die Sakramente, denen sich nur noch eine Polemik gegen die fünf falschen Sakramente der römischen Kirche und ein Kapitel über christliche Freiheit, staatliche und kirchliche Gewalt anschließt. Das Ganze wurde mit der berühmten Widmungsepistel an den König Franz von Frankreich, datiert vom 23. August 1535, herausgegeben, welche ebenso ausgezeichnet durch die Kraft und Fülle der Gedanken, als durch den knappen und doch pathetisch schwungvollen Ausdruck, vielleicht als die beste Apologie der reformatorischen Bewegung überhaupt bezeichnet werden muß. Der Leser fragt sich unwillkürlich, woher dem 26jährigen Jüngling solche Gewalt der Rede geflossen ist.

Nicht minder bedeutsam als die Vorrede ist auch der theologische Inhalt des Buches selbst. Höchst interessant ist die auf den ersten Blick in die Augen fallende Erscheinung, daß der Mann, der später als das Haupt eines Sonderbekenntnisses dem lutherischen entgegengesetzt wurde, bei der Erklärung der zehn Gebote, des ersten Artikels und anderer Katechismusstücke ganz deutlich die betreffenden Sätze des Kleinen Katechismus Luthers als Vorlage benutzt. Selbst bei der Sakramentslehre fußt Calvin auf der grundlegenden Darstellung in der Hauptschrift Luthers „Vom babylonischen Gefängnis". Auch das dogmatische Lehrbuch Melanchthons, die Loci, ist hie und da deutlich zu Rate gezogen. Einflüsse Zwinglis sind dagegen nur in äußerst geringem Maße zu spüren, wie überhaupt der junge Franzose über den Züricher Reformator harte Urteile fällte, während er sich dagegen über einen ihm von Luther gesandten Gruß zeitlebens gefreut hat. Die Erklärung dieses auffallenden Verhältnisses liegt darin, daß Calvin in dem Anschluß an Luther abgesehen von den bei seiner Bekehrung schon empfangenen Anregungen den Fußstapfen Butzers folgte. Wie Butzer in seiner späteren Periode nach Wittenberg neigte, so übernimmt auch Calvin von Luther das reformatorische Heilsverständnis. Aber dies geschieht keineswegs in der seinem Vorgänger vielfach anklebenden äußerlichen Halbheit, sondern in kongenialem Erfassen der Grundgedanken der Reformation: das innerste Verständnis des Christentums ist dasselbe bei Calvin wie bei Luther, nicht das der Mystik, sondern der Glaubensgerechtigkeit, nicht bloße Aufgeschlossenheit gegen Gott, sondern Hingabe an die in dem Worte und den Sakramenten sich darbietende Versöhnung und Erlösung Christi. Calvin malt ebenso kräftig wie Luther die allgemeine Verderbnis des Menschengeschlechts, den Schuldcharakter der Sünde, aber auch die Wirkung der Gnade Gottes in Christo, die Vergebung der Sünden als das vorzüglichste Heilsgut, mit dem ohne weiteres die Wiedergeburt verbunden ist. Dem entsprechend sind auch die Sakramente für Calvin nicht Zeichen einer rein äußerlichen Gemeinschaft, oder dessen, was die Christen schon ander-

weitig besitzen, sondern Zeichen und Pfänder des durch Christum offenbaren und allezeit wirksamen Gnadenwillens Gottes zur Stütze der Schwäche unsers Glaubens.

Doch wenn Calvin die Heilserkenntnis Luthers unverkürzt und rein übernimmt, so verliert er darüber das spezifisch reformierte Element nicht. Und zwar sind es wiederum nicht die humanistisch beeinflußten Gedankengänge Zwinglis, sondern die mystisch-pietistischen Butzers, die ihn leiten. So stellt er sich in der Sakramentslehre klar und scharf auf den Boden, welchen Butzer gleichzeitig im Römerbriefkommentar betrat, und hier gelingt es ihm, mit Luthers religiöser Schätzung der Sakramente das Recht der Zwinglischen Exegese der Einsetzungsworte ohne Verkürzung des einen wie des andern Elementes zu vereinigen. Dazu kommen auch die anderweitigen charakteristischen Lehreigentümlichkeiten Butzers an ihrem Ort zur Geltung. Seine Allwirksamkeitslehre giebt sich bei Calvin zu erkennen in seiner Stellung zum Gesetz, indem er die Einheitlichkeit der gesamten göttlichen Offenbarung stärker als Luther betont und die Schrift überhaupt nicht in ihrer geschichtlichen Entwicklung, weniger auch im christocentrischen Verstande, sondern mehr als einfaches Lehrgesetz auffaßte, dem auch für die praktischen Aufgaben und Einrichtungen der Kirche (Gottesdienst, Verfassung u. a.) die Anweisungen zu entnehmen seien. Ferner gehören hierhin eine gewisse allgemeine Fassung des Glaubens und die ausgeprägte Rücksicht auf die „Ehre Gottes" in dem Gottesbegriff. Die eigentümliche Erwählungslehre Butzers aber wirkt, obwohl die erste Ausgabe der Institutio eine ausführliche Darstellung der Prädestination noch nicht bietet, darin nach, daß auch Calvin die Erwählten und Verworfenen in einfachen praktischen Gegensatz stellt, also auch seinerseits den Heilsstand des Christen als einen grundsätzlich abgeschlossenen zu betrachten geneigt ist. Als Beweis dafür kann die Auffassung der Kirche als der Gemeinschaft der Erwählten ganz im Butzerschen Sinne dienen, der ein eigenes Lebensgebiet, getrennt vom Staate, mit besonderen Ordnungen und mit der vorwaltenden Aufgabe der Bußzucht, zugewiesen wird.

Es liegt auf der Hand, wie vieles in diesen Ideen sich sachlich mit den wirksamsten Impulsen Zwinglis deckt, wenn sie auch auf einem Umweg zu Calvin gekommen sind. So können wir denn sagen, daß in dem kleinen katechismusartigen Büchlein vom Jahr 1536 drei Ströme weittragender und tiefer religiöser Eigenart zusammengeflossen sind: das reformatorische Heilsverständnis Luthers, die absolute Hervorhebung der Gottesidee durch Zwingli, der mystisch-pietistische Gedankenkreis Butzers, der theologisch in der Prädestinationslehre, praktisch in der Gemeindeverfassung Calvins gipfelt. Als die mehr oder minder organische Verbindung dieser drei Elemente stellt sich uns der Calvinismus dar, diese in die Völkergeschichte der ganzen neueren Zeit so gewaltig eingreifende und umgestaltende Geistesmacht.

Damit aber das System Calvins zu voller Wirksamkeit gelangen könne, bedurfte sein Lehrbuch einer Umarbeitung, zunächst zur Vervollständigung und wissenschaftlichen Vertiefung des Stoffes. Diese Umarbeitung erfolgte im Jahr 1539, nachdem der populäre Zweck schon vorher durch einen (ebenfalls ohne Fragen und Antworten hergestellten) ersten

Genfer Katechismus, später durch einen in Fragen und Antworten verfaßten Katechismus (den gewöhnlich sogenannten Genfer Katechismus, zuerst 1545 lateinisch herausgegeben) erledigt war. Bei seiner Umgestaltung der Institutio leitete Calvin die Absicht, sie zu einem gelehrten und doch allgemein faßlichen Handbuch der Dogmatik, Ethik und Pastoraltheologie, also der gesamten theologischen Lehrwissenschaft mit Ausnahme der Exegese, zu machen, d. h. auch in dieser Summa der Theologie sollte nichts anderes als Schriftgedanken zur Geltung kommen, aber nicht in der Einzelforschung und Auslegung der Bibelstellen, sondern in einer zusammenfassenden Darstellung der Resultate der Exegese. In der Durchführung dieser Absicht verwertete Calvin zunächst die Ergebnisse seiner Studien in den Kirchenvätern und der gleichzeitigen reformatorischen Litteratur (besonders die Ausführungen Butzers im Römerbriefkommentar für den jetzt zuerst eingereihten ausführlichen Abschnitt über die Prädestination). Ferner nutzte er seine eigenen persönlichen Erfahrungen, zumal für den theoretischen Ausbau der Lehre von der Kirche und den Gemeindeämtern aus. In diesem Sinne hat er dann fort und fort seine Institutio bei den rasch nötig werdenden Neuausgaben zu bereichern und zu vertiefen gesucht, so daß ihr stets wachsender Umfang als der wissenschaftliche Niederschlag des religiösen Ertrages seines Lebenswerkes gelten darf. Zuletzt blieb dem ein strenges architektonisches Gefüge mehr als alles andere schätzenden Geiste Calvins noch die eine große Aufgabe, den immer weiter verzweigten Stoff zu einem einheitlich abgerundeten System aus- und umzubauen. Er vollbrachte dieses Unternehmen im Winter 1558 auf 1559, vom Krankenlager aus, unter schweren körperlichen Leiden. Die letzte Umarbeitung des Werkes, die so entstand, teilte das Ganze in vier Bücher ein: über die Erkenntnis Gottes des Schöpfers, über die Erkenntnis Gottes des Erlösers in Christo, über die Art der Aneignung der Gnade Christi (durch den heiligen Geist), über die äußern Hülfsmittel, durch welche Gott uns in die Gemeinschaft Christi einladet und in ihr erhält. Schon diese Überschriften verraten, daß in diesem System das Handeln des dreieinigen Gottes alles ist. Zugleich freilich spiegelt sich in der Erkenntnis des Wesens und des Handelns Gottes nach dem an die Spitze gestellten Programm auch die Erkenntnis des Menschen: im ersten Buche wird neben der Gotteslehre die allgemeine Anthropologie, im zweiten Gesetz und Evangelium, im dritten Glaube und Wiedergeburt, im vierten Kirche, Sakramente und Staat, behandelt. Aber diese anthropologische Strömung wird überall von der theologischen umfaßt und beherrscht, und so mündet die Gesamtbetrachtung aller religiösen Erkenntnis für Calvin in den Begriff der „Ehre Gottes" ein, d. h. in die Darstellung des absoluten Waltens Gottes, der als souveräner Herr in Gnade und Gericht sich offenbart, und die ganze Menschengeschichte, ihre Annahme und Verwerfung, zur Verherrlichung seines Namens benutzt. Nur mit hoher Ehrfurcht werden wir trotz aller Fortschritte der heutigen Dogmatik an den fest gefügten Pfeilern dieses Lehrgebäudes emporschauen; es ist auch zweifellos, daß das krönende Dach, die Ehre Gottes, dem Zwinglischen und Butzerischen Bestandteil dieser Theologie zum sachgemäßen Ausdruck verhilft, ob es aber in ebenmäßiger Weise auch dem Lutherischen Erbgut gerecht wird, dürfte billig bezweifelt werden. Darum verdienen

in mancher Beziehung die früheren Ausgaben der Institutio vor der systematisch abgerundeten den Vorzug, weil hier das eigentliche Leben der Religiosität Calvins, wenn auch auf Kosten der Einheitlichkeit, sich freier und ursprünglicher entfaltet.

Mit derselben unerbittlichen Konsequenz, welche seine theologische Denkarbeit durchwaltet, griff der Reformator auch die Verwirklichung seiner Ideen im praktischen Leben an. Bis zu seinem Auftreten fehlte es der jungen evangelischen Kirche an einer ihrem Wesen entsprechenden Organisation: erst die von Calvin in Genf geschaffene Gemeinde-Verfassung ward bekanntlich mit Ausnahme der Anglikaner Gemeingut des gesamten Protestantismus. Um so wichtiger ist, zu beachten, welchen Sinn die Genfer Kirchenordnung ursprünglich besaß, welches Ideal ihrem Schöpfer vorschwebte. Auch in dieser Hinsicht tritt Calvin deutlich in die Fußstapfen Butzers ein. In der Abendmahlsordnung, welche der junge Franzose gleich nach seiner Ankunft in Genf im Herbst 1536 entwarf, wurde der Grundsatz an die Spitze gestellt, daß das Abendmahl nur für „gleichsam approbierte Glieder Christi (comme approuvez membres de Jesu Christ)" bestimmt sei. Zu allererst müsse darum die Kirche Christi in Genf wirklich konstituiert werden. „Da sehr zu vermuten, ja fast offenbar ist, daß in dieser Stadt Leute in großer Zahl vorhanden sind, die sich ganz und gar nicht dem Evangelium angeschlossen haben, sondern ihm widersagen, so viel sie können, und in ihrem Herzen allen Aberglauben nähren, der dem Worte Gottes widerstreitet, so wäre es sehr ersprießlich, zunächst damit anzufangen, daß man die, welche sich zur Kirche Jesu Christi bekennen wollen, und die es nicht wollen, unterscheide." Zu diesem Zwecke solle die Obrigkeit ein Bekenntnis des evangelischen Glaubens zunächst selbst beschwören und es dann den Unterthanen vorlegen, damit man gewiß sei, welche das Evangelium, welche das Reich des Papstes vorzögen. In der so konstituierten Kirche müsse nunmehr ernste Zucht geübt werden, mit dem Ziele, die offenbar Lasterhaften und hartnäckig Unbußfertigen auszuschließen; und zwar solle diese Zucht nicht von den Predigern allein, sondern mit ihnen zugleich durch einige Männer von gutem Lebenswandel und gutem Zeugnis unter den Gläubigen gehandhabt werden. — Die Tragweite dieser Forderungen wird erst vollauf verständlich, wenn man die Lehre Butzers, resp. Calvins hinzunimmt, daß die von Gott Verworfenen, die ungläubigen Glieder einer christlichen Gemeinschaft, sich zuletzt, auch wenn sie eine Zeitlang äußerlich ein christliches Leben führten, durch unvergebbar böse Thaten manifestieren würden; in diesem Augenblicke aber seien sie reif, durch die Exkommunikation aus der kirchlichen Gemeinschaft entfernt zu werden. Calvins Ideal ist also eine Gemeinde, bestehend aus lauter Auserwählten, eine heilige Gemeinde, ähnlich wie bei Butzer; aber während der letztere die Verwirklichung dieses Ideals in pietistischem Subjektivismus von einzelnen kleineren gläubigen Kreisen erwartete, trat der erstere damit sofort in das breite Volksleben ein, und machte daraus eine öffentliche Ordnung.

Doch bevor noch diese Ordnung zur vollen Einführung gelangt und die Bekenntnisablegung allgemein vollzogen war, lehnte sich das weltliche Genf dagegen auf; Calvin und sein älterer Amtsgenosse Farel wurden zu

Ostern 1538 bekanntlich aus Genf vertrieben. Nun folgte für den Reformator ein dreijähriger, glücklicher und fruchtbarer Aufenthalt in Straßburg; aber währenddem vollzog sich am Lemannsee ein politischer Umschwung; die von innen und von außen bedrängte Stadt begehrte schon gegen Ende 1540 nichts sehnlicher, als die Rückkehr des Vertriebenen. Doch sie erlangte dieselbe nur unter der Bedingung einer rückhaltlosen Annahme seiner Kirchenordnung. Es war das erste Werk Calvins nach seinem freudigen Empfang am 13. September 1541, die neue Verfassung festzusetzen in den sogenannten „Ordonnances ecclésiastiques". Klüger geworden durch die früheren Erfahrungen, verzichtete er allerdings jetzt auf eine förmliche Neukonstituierung der Gemeinde durch die Bekenntnisablegung, aber um so entschiedener stellte er in den Mittelpunkt des ganzen kirchlichen Wesens die Aufgabe der Zuchtübung, durch die sich die Gemeinde dem Herrn heiligt. Für sie bestimmte er das Kollegium von 12 gewählten, oder vielmehr zunächst vom Genfer Rat ernannten christlichen Männern, das sog. Konsistorium (das heutige Presbyterium); ihm zur Seite trat ein zweites Kollegium zur Liebesübung in der Gemeinde, das der Diakonen oder Armenpfleger. Durch die Zucht- und Liebesübung dieser Ältesten (Presbyter) und Diakonen soll Christus selbst, als das oberste Haupt seiner Gemeinde in ihr regieren. Die Einführung des Ältesten-Amtes war geeignet, den im Grunde schlummernden donatistischen Motiven (unbiblisches Dringen auf Reinheit der Gemeinde) alle Gefährlichkeit zu nehmen. Denn wenn auch daran festgehalten wurde, daß nur die Erwählten ein Recht in der Kirche haben könnten, so wurde doch nunmehr sofort hinzugefügt, daß jeder dafür gelten solle, welcher sich ihrer Zucht willig unterwerfe; ferner war auch den Ältesten vorgeschrieben, nur die groben, öffentlichen Anstoß gebenden Sünder zu strafen. Andererseits ist doch der Ernst und hohe Idealismus, der gewöhnlich mit donatistischen Neigungen verbunden zu sein pflegt, gewahrt; da unter dieser Ordnung jedes wahre Glied der Gemeinde für das sittliche Leben und das Seelenheil aller sich verantwortlich fühlen mußte (Seelsorgegemeinde).[1]) Die Kirche Calvins ist das gerade Gegenteil einer Pastorenkirche; aufs glücklichste verwertet sie das sociale Moment. Denn grundsätzlich pflegt sie die Gemeinschaft der Liebe und nimmt teil an den Nöten und Sünden jedes ihrer Angehörigen durch Trost und Strafe. Auch wurde den sog. Laien von Calvin eine beschränkte selbständige Teilnahme an den gottesdienstlichen Übungen gewährt in den „Kongregationen", den Besprechungen über biblisch-dogmatische Fragen an jedem Freitag. Andererseits aber ist diese Gemeindeverfassung auch von den demokratischen Ideen unserer Tage weit entfernt. Denn das ganze System will sich keineswegs auf die bloß äußerlich zur Gemeinde Gehörigen, sondern allein auf die geistliche Aristokratie der Erwählten und wahrhaft Gläubigen gründen; und auch unter den letzteren ist wieder nur einem beschränkten Kreis, den Presbytern und Diakonen, die amtliche Aufgabe der Kirchenleitung übertragen. In der

[1]) Das in diesem Schlagwort ausgedrückte Gemeindeideal stammt nur dem Ausdruck nach von dem Dresdener Pfarrer Sulze, der Sache nach von Calvin.

späteren Geschichte des Presbyterianismus prägte sich der aristokratische Charakter dieser Kirchenverfassung oftmals deutlich genug aus.

Das ganze Wirken Calvins in Genf nach seiner Rückkehr ist von dem langjährigen Kampf und endlichen Sieg über die weltlich gesinnte, gegen die geistliche Zucht sich auflehnende Bevölkerung erfüllt. Die Einzelheiten dieses Streites müssen wir hier übergehen, so wichtig eine genaue Kenntnis desselben auch für die Arbeit der Kirche bis zum heutigen Tage ist. Nur zwei Bemerkungen will ich machen: Calvin hat drei Schriften gegen die Libertiner geschrieben, eine Sekte, die aus mystisch-pantheistischen Lehren direkt unsittliche Konsequenzen zog. Diese in Frankreich und den Niederlanden offenbar weit verbreitete Sekte soll auch die Genfer in ihrem Widerstand gegen Calvin beeinflußt haben; daher in den meisten Biographieen fort und fort von dem „Kampf Calvins mit den libertinischen Parteien" die Rede ist. In Wahrheit aber hat die Genfer Opposition mit jener Sekte nichts zu thun; was der Reformator in seiner Stadt zu besiegen hatte, waren nicht besondere Erscheinungen schwärmerischer Irreligiosität und Unsittlichkeit, sondern die stets mächtige Feindschaft des natürlichen Menschenherzens, gesteigert und verschärft einerseits durch den Rigorismus des religiös-kirchlichen Ideals, andererseits durch die Leidenschaftlichkeit des Genfer Volkes. — Das zweite, das ich hervorheben muß, ist, daß der Sieg zuletzt nur durch Bluturteile gewonnen und definitiv gesichert wurde. Am meisten war Calvins Stellung erschüttert, als seine bis dahin unantastbar scheinende geistliche Autorität als Reformator von europäischem Rufe ins Wanken zu geraten schien durch die Angriffe des Arztes Bolsec gegen seine Prädestinationslehre, Angriffe, die von den Schwesterkirchen der andern Schweizer Städte nur schwächlich zurückgewiesen wurden (1551). Wenn aber dieser eine Lehrprozeß Calvins Werk zu vernichten drohte, so stellte dagegen der zweite, der dem Angeklagten nicht Verbannung, sondern den Tod eintrug, das Ansehen des Reformators wieder her. Merkwürdig, die günstige Wendung ging gerade von dem Ereignis aus, dessen blutigen Verlauf die Nachwelt als die schlimmste Schmach auf dem Namen Calvins betrachtet, nämlich von der Hinrichtung Michael Servets (1553), des bekannten Spaniers, der die kirchliche Lehre von der Dreieinigkeit und Gottessohnschaft Christi nicht ohne rohe Gotteslästerungen bekämpfte. Mit Ausnahme einiger ganz vereinzelter Vertreter der Toleranz (Sebastian Castellio u. a.) wurde nämlich diese That von der gesamten damaligen Christenheit durchaus gebilligt, als die Hinwegräumung eines Schandfleckens der Menschheit. Nun ließen sich aber die Fortgeschrittensten der Genfer Gegner Calvins von ihrem Haß gegen den Reformator so sehr bethören, daß sie mit dem gefangenen Servet vor der Urteilsfällung in Verbindung traten. Doch unter dem Eindruck der allgemeinen Verdammung sonderte sich von diesen Fürsprechern des Gotteslästerers eine Mittelpartei ab, und in kluger Benutzung dieser Scheidung gelang es den Anhängern Calvins, bei den Ratswahlen des Jahres 1554 einen glänzenden Sieg zu erringen. Sie machten diesen Sieg zu einem dauernden, indem sie eine große Zahl evangelischer Glaubensflüchtlinge aus Frankreich, die eifrigsten Jünger ihres großen Landsmannes, ins Bürgerrecht aufnahmen, und indem sie dann, als die früheren Machthaber gegen

diese Maßregel am 16. Mai 1555 einen Putsch inscenierten, wie in den Jahren vorher manch einer in der unruhigen Stadt vorgekommen war, diesen Anlaß benutzten, um durch harte Verbannungs- und Todesurteile die Opposition ganz zu zersprengen. Erst durch diese entscheidenden Schläge wurde der Gottesstaat in Genf mit allen Vorzügen und allen Mängeln, die dieser Verfassungsform ankleben, dauernd begründet. Fortan drang der religiöse Ernst des Reformators in das ganze Volksleben ein, so daß Zeitgenossen bewundernd schrieben: „Seit der Apostel Zeiten hat es keine vollkommenere Schule Christi gegeben als hier." Freilich ist es zu bedauern, daß Calvin aus dem langen Kampfe blutbefleckt hervorging; aber zum rechten Urteil über diese Dinge muß man bedenken, daß er durch den immer erneuerten Widerstand zuletzt in den Tiefen seines Gemütes gereizt und verwundet war. Ferner schwebte das theokratische Ideal, das erst in den Tagen Cromwells in seine Krisis eintrat, bis dahin allen führenden Geistern, auch den meisten der verfolgten Anabaptisten als die einzig mögliche Stellung der Kirche zum Staate vor. Mochte darum die Zukunft auch die theokratische Form, in der Calvin sein Werk aufrichtete, zerschlagen: das Bleibende an seiner Lebensarbeit war, daß er der evangelischen Gemeinde eine vom Staate unabhängige, aus ihren eigenen Principien herausgewachsene Verfassung gegeben und gezeigt hatte, daß der Protestantismus nicht allein imstande ist, die reine Lehre, sondern auch ein ernst christliches Leben zu schaffen, das mit den Höhepunkten der Geschichte des Christentums von der Apostel Zeiten an den Vergleich aushält, ja sie in manchen Beziehungen überragt.

In diesem praktischen Ergebnis sowie in der theoretischen Arbeit an der Institutio stellen sich uns die bedeutsamsten Einwirkungen Calvins auf die religiöse Entwicklung der Menschheit dar. Daneben hat er durch die Autorität seiner Person und seiner Lehre, durch seinen weitverzweigten Briefwechsel, seine zahlreichen Schüler in die Reformationsgeschichte fast aller europäischen Länder bestimmend eingegriffen: nicht nur der Schweiz, Frankreichs, der Niederlande, Englands, sondern auch Deutschlands, Polens, Ungarns, Italiens und selbst Spaniens. Wir können darauf indessen an dieser Stelle ebensowenig eingehen wie auf seine zahlreichen kleineren Lehrschriften, die er zur Abwehr Roms, zur Rechtfertigung seiner Sakramentslehre, zur Verteidigung der Hinrichtung Servets und seiner Prädestinationslehre, zur Warnung vor Sekten und falschen Geistesrichtungen, sowie endlich zum positiven Ausbau der evangelischen Lehre und des christlichen Lebens hat ausgehen lassen. Ein einzigartiges Verdienst müssen wir nur noch erwähnen: seine Thätigkeit als Erklärer der Heiligen Schrift. 1539 gab er seinen ersten Kommentar, zum Römerbriefe, heraus; ihm folgten in langer Reihe Auslegungen zu allen Büchern des Neuen Testaments mit Ausnahme der Offenbarung Johannis, und wenn man die von Freunden niedergeschriebenen fortlaufenden Predigten hinzurechnet, auch zu den meisten Büchern des Alten Testaments. Hätte ihn nicht nach langer Kränklichkeit am 27. Mai 1564 der Tod aus dieser Arbeit hinweggerafft, so würde wohl kaum eine der biblischen Schriften unerklärt geblieben sein. Der Fülle des Umfangs aber entspricht die Fülle der Vorzüge dieser Exegese. Gerade auf diesem Gebiete leuchtet am glänzendsten die außerordentliche

Begabung seines Geistes hervor: die Hingabe an die Gedanken anderer, der Blick für das Wirkliche und Lebensfähige in ihnen, die Fähigkeit, auch das Verwickeltste aufzuhellen und in seinem ursprünglichen Verstande klarzulegen. Dazu dann seine Kunst, in knappem, scharfem und kristallklarem Ausdruck die Ergebnisse seines exegetischen Forschens darzulegen, wie spielend aus dem Zusammenhange des Ganzen das Einzelne zu entwickeln, ohne jemals in die ermüdende Breite und den belastenden Kleinkram der meisten Ausleger zu verfallen. Vor allem aber gab ihm seine lebendige Frömmigkeit, sein ebenso tiefer wie empfänglicher religiöser Sinn ein kongeniales Verständnis für den Reichtum des göttlichen Wortes, den er stets auch in eingestreuten praktisch erbaulichen Bemerkungen für die Bedürfnisse des Herzens und der kirchlichen Gemeinschaft auszumünzen wußte. Für die Evangelischen aller Bekenntnisse und Richtungen ist darum in Calvins Kommentaren ein Schatz des Schriftverständnisses aufgespeichert, der hoffentlich bald durch eine Übersetzung auch weiteren Kreisen zugänglich gemacht wird.[1])

Überschauen wir nunmehr die charakteristischen Eigentümlichkeiten des Werkes, welches die drei Reformatoren, der Schweizer, der Oberdeutsche und der Franzose, geschaffen haben, so ist es klar, daß die reformierte Kirche nicht zu einer Sonderexistenz neben der lutherischen von ihnen begründet ward. In der innersten Auffassung des Heils, in der Beantwortung der Frage: wie erlangen wir einen gnädigen Gott? stimmen sie mit Luther wesentlich überein, und haben je und je bei dem Vater der gesamten Reformation über die Rechtfertigung aus dem Glauben allein sich Aufklärung und Anweisung geholt. Aber deshalb ist ihre Sondergabe nicht als bedeutungslos beiseite zu stellen, sondern durch ihr Eingehen auf die humanistischen und mystisch-pietistischen Antriebe der Zeit haben sie der Wittenberger Reformation eine Ergänzung geschaffen, die dem Werke Luthers an Wert für die Entfaltung des christlichen Lebens gleichzusetzen ist. Denn während das Luthertum Jahrhunderte hindurch seine Kraft in den Kämpfen um die reine Lehre verzehrte, hat die Schweizer Reformation dagegen den von ihr bestimmten Kirchen eine Energie der Bekehrung, Heiligung und Weltüberwindung eingeflößt, durch die die größten geschichtlichen Wirkungen auf dem Boden des Reiches Gottes und auch der Weltgeschichte hervorgerufen oder wesentlich mit bedingt sind (Befreiung der Niederlande, Begründung der modernen Gewissensfreiheit und bürgerlichen Freiheit in der englischen Revolution, Besiedlung des freien Nordamerika, Entstehung der Mission ꝛc.). Diese Energie aber beruhte ihrerseits wieder auf der Hervorhebung der ewigen Vorsehung und Erwählung Gottes neben dem Gnadenwerke des Sohnes vorzüglich durch Zwingli, auf der Gewißheit, Freudigkeit und Geschlossenheit, mit der vorzüglich Butzer die Einzelnen ihren Heilsstand zu betrachten lehrte, endlich auf der Festigkeit des theologischen Systems und auf dem Kirchenverfassungsprincipe, mit denen Calvin den Bestrebungen seiner Vorgänger dauernden Erfolg und Bestand verlieh.

[1]) Es ist gegründete Aussicht vorhanden, daß dieser Wunsch in der nächsten Zukunft sich erfüllt.

14. Johann Fischart.

Von Dr. K. Saftien, Pastor zu Glentorf in Braunschweig.

Johann Fischart ist der letzte der Männer, die im sechzehnten Jahrhundert dem deutschen Schrifttum einen Ehrenplatz in der Geschichte der Litteratur errangen. Neben einem Luther und Hans Sachs verdanken wir ihm mit die Wiedergeburt der deutschen Sprache, welche die Vorbedingung der klassischen Periode des achtzehnten Jahrhunderts geworden ist. Aber während jene beiden im Munde des Volkes fortlebten, haben Fischarts zahlreiche Schriften den dreißigjährigen Krieg nicht überdauert. Die Büchergelehrten seiner Zeit, über deren schwerfällige Weisheit er so oft die Schale seines Witzes ausgegossen, die Theologen, die ihm sein Schwanken von der lutherischen zur reformierten Richtung vorwarfen, die Politiker, denen der Freiheitsschwärmer und Republikaner nicht genehm war, sie alle straften ihn, der sie turmhoch überragte, mit unverdienter Vergessenheit. Das Volk aber, dem seine Feder diente, für dessen Heil er arbeitete, auch wo er die Schwächen desselben geißelte, las zwar begierig seine Schriften und freute sich ihrer, um den Verfasser jedoch kümmerte es sich ebensowenig damals als später. Der kleinlichen Weltanschauung des siebzehnten Jahrhunderts vollends sagte seine kraftstrotzende Natur nicht zu. Wenn man ihn noch der Erwähnung wert hielt, so geschah es nur der „Kuriosität" halber als eines „Lieblings der Bacchanten"; er galt als

„ein Geist, recht aufgelegt zur Possenreißerei,
als ob er mit dem Leib von einer Erde sei."

Erst unsere Zeit ist wieder auf diesen merkwürdigen Mann aufmerksam geworden und hat seine inzwischen recht selten gewordenen Schriften aus den Winkeln der Bibliotheken hervorgesucht. Eine eingehendere Beschäftigung hat erkennen lassen, daß Fischart doch mehr war als ein litterarischer Hanswurst, daß er fraglos der gewaltigste Satiriker ist, den unser Volk hervorgebracht hat. Aber darauf beschränkt sich seine Bedeutung nicht. Fischart ist überhaupt vielleicht der hervorragendste Mann in der zweiten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts, nicht nur als Schriftsteller und Dichter, sondern auch als Kämpfer für Wahrheit, Recht und Freiheit auf religiösem, sittlichem und politischem Gebiete. Sein Name, lange vergessen, verdient einen Ehrenplatz in der Geschichte der Litteratur wie in der der geistigen, insonderheit der religiösen Entwicklung Deutschlands und der Menschheit.

Von seinem Leben ist nur weniges überliefert. Die Kriegsstürme, die nach seinem Tode über das Elsaß dahinbrausten, mögen mit manchem seiner Werke auch die Urkunden, die darüber hätten Zeugnis ablegen können, vernichtet haben. Nicht einmal sein Geburtsjahr und seine Heimat wissen wir mit voller Sicherheit. Wahrscheinlich ist er zwischen 1545 und 1558 in Mainz oder in Straßburg geboren. Sein Vater, der in letzterer Stadt als Würzkrämer starb, führte den Beinamen Mentzer, und

so nennt er sich auch mit dem Pseudonym Jesuwalt Pickhart von Mentz: möglich also, daß Mainz seine Heimat ist. Sonst aber bezeichnet er Straßburg wiederholt als seinen Geburtsort, und als Straßburger führt er auch in seinen Schriften das Wort. Die satirische Ader scheint er von seinem Lehrer Kaspar Scheid in Worms geerbt zu haben, einem vielseitig künstlerisch und litterarisch gebildeten Humanisten, dem Herausgeber des „Grobianus". Durch Reisen, die ihn, nach einzelnen Andeutungen in seinen Werken zu schließen, auch über die Grenzen Deutschlands hinaus nach Italien und den Niederlanden, vielleicht bis nach Paris und London führten, nach Sitte der Zeit weitergebildet, finden wir ihn in der Mitte der siebziger Jahre in Basel, wo er als Doktor der Rechte promovierte und sein Hauptwerk, die „Gargantua" oder „Geschichtklitterung" in seiner ersten Gestalt niederschrieb. Von 1576 an lebte Fischart dauernd in Straßburg, der „weltlichen Akademie für die protestantische Welt", wie man diese freie Reichsstadt bezeichnend genannt hat. Hier waren seine beiden Schwestern verheiratet und hier entstanden in den nächsten fünf Jahren seine bedeutendsten Werke: „Das glückhaft Schiff von Zürich", „Das philosophisch Ehzuchtbüchlin", „Der Bienenkorb" und „Das Jesuiterhütlin". Ein öffentliches Amt wird er in Straßburg schwerlich bekleidet haben, vielleicht war er Korrektor bei seinem Schwager, dem Drucker Bernhard Jobin, der seine Schriften verlegte, und für den er, wohl nur des lieben Brotes willen, zahlreiche, leider oft „invita Minerva" geschriebene Übersetzungen, Vorreden, erklärende Verse zu Bilderwerken und dergleichen besorgte. Von 1581 an treffen wir dann Fischart, ungewiß in welcher Stellung, in Speier, dem Sitze des Reichskammergerichts. Dort lernte er die Tochter des Elsässer Chronisten Bernhard Herzog kennen, mit der er sich 1583 in Wörth verheiratete. Schließlich nach mancherlei vergeblichen Bemühungen, ein Amt zu erlangen, wurde Fischart Amtmann zu Forbach. Doch kann er dieser Stellung eines Patrimonialrichters nur kurze Zeit sich erfreut haben. Kurz vor Ostern 1591 muß er gestorben sein, wenigstens nennt ihn die Ostern d. J. erschienene Neuauflage des Ehzuchtbüchlin bereits weiland und selig, und seine Witwe verheiratete sich 1593 aufs neue.

Wir sehen, nur in dürftigen Umrissen liegt sein Leben vor uns; auch in seinen Schriften ist er in diesem Punkte sehr zurückhaltend, so daß es wohl kaum jemals gelingen wird, den Entwicklungs- und Werdegang dieses Mannes mit erwünschter Klarheit zu zeichnen. „Sans l'estre seray" ist einer seiner Denksprüche, und in der That, so viel steht fest, daß er ein Genie im modernen Sinne nicht gewesen ist, wie wir überhaupt moderne Maßstäbe nicht an ihn anlegen dürfen. Ist doch kaum eine seiner Schriften ein im strengen Sinne des Wortes originales Werk, fast alle erweisen sich als Überarbeitungen und Übersetzungen fremder Erzeugnisse, oder sie sind aus verschiedenen Vorlagen oft mosaikartig zusammengesetzt. Aber daneben stehen selbständige Schilderungen von der größten Frische und Anschaulichkeit, die uns durch ihre Objektivität, ihre Unmittelbarkeit überraschen, und der Mangel an schöpferischer Originalität wird reichlich dadurch aufgewogen, daß er es wie kaum ein anderer verstanden hat, fremde Gedanken „auf den teutschen Meridian zu visieren" und ihnen den

Stempel seines einzigartigen Geistes aufzudrücken. Wir besitzen von ihm ein, wenn auch etwas späteres, so doch anscheinend ähnliches Bild, das uns mit den energischen Zügen, dem durchdringenden Blick der großen Augen und der hochgewölbten Stirn seine geistige Bedeutung verrät. Die rühmenden Verse jedenfalls unter demselben:

„Sim quamvis juris consultus clarus in arte,
Me tamen et sophiae plus capit unus amor“

sagen nicht zu viel. Fischarts Bildung war eine universale. Über den juristischen Beruf hinaus war er ein feiner Kunstkenner; neben den alten Sprachen verstand er Französisch, Italienisch und Niederländisch; er war belesen in den klassischen und modernen Schriftstellern, bewandert in der Geschichte und Sage des Altertums wie seines Vaterlandes, in Theologie, Medizin und Naturwissenschaft. Nur für die abstrakte Philosophie und für Mathematik und Astronomie scheint er keine besondere Vorliebe gehabt zu haben. Dabei war er kein Stubengelehrter, sondern besaß einen scharfen Blick für die Zeitverhältnisse. In die Kämpfe des religiösen und politischen Lebens greift er ein, kämpft an gegen alles, was in Lebensweise und Denkungsart, in Sitte und Glauben sich dem Natürlichen und Wahren, wie es ihm als Anhänger des lauteren Evangeliums aufgegangen, hindernd entgegenstellte. So tritt uns in seinen Schriften ein Polyhistor im weitesten Sinne des Wortes entgegen, der mit dem Schatz seines Wissens den Bestrebungen seiner Zeitgenossen dienen will, ein in der Schule des Lebens gewordener Charakter, der darum auch das Leben mit sittlichem Ernste und religiösem Sinn ansieht. Fischart ist groß als Schriftsteller, weil er auch groß ist als Mensch und als Christ.

Das ist seine Größe vor allem als *Satiriker*, und gerade hier ist er trotz aller sonstigen Geistesverwandtschaft so grundverschieden von dem Manne, dem er den Vorwurf seines satirischen Hauptwerkes, der Geschichtklitterung, entlehnt hat, von dem Franzosen François Rabelais (gest. 1553). Man vergleiche nur einmal den Gargantua und Pantagruel des „lustigen Pfarrers von Meudon“, den bezeichnenderweise die Legende auf dem Sterbebette dem Erzbischof von Paris schreiben läßt: „Ich gehe, ein großes Vielleicht aufzusuchen; ziehe den Vorhang zu, die Posse ist zu Ende!“ mit unseres Fischart „Affentheurlich, naupengeheurliche *Geschichtklitterung* von Thaten und Rhaten der vor langen weilen vollenwolbeschreiten Helden und Herren Grandgoschier Gorgellantua und deß eiteldurstlichen durchdurstlechtigsten Fürsten Pantagruel, Königen in Utopien“, und man wird Vilmar darin recht geben, daß wahre Komik und treffende Satire unmöglich ist bei äußerlicher Auffassung der Verhältnisse, bei schwankenden Ansichten, bei laxer Religiosität und Sittlichkeit, daß vielmehr zu derselben das innigste Versenken in das Objekt, die entschiedenste religiöse und sittliche Überzeugung gehört, kurz ein Charakter erforderlich ist. Und das eben zeigt die Art und Weise, wie Fischart des Rabelais groteske Satire auf das mittelalterliche Frankreich umgeschaffen hat. Hat man jene nicht mit Unrecht ein dionysisch-bachantisches Evoe, ein Hohes Lied der natürlichen Augen-, Sinnen- und Fleischeslust genannt, in dem das Bekenntnis zur Freude und zum Genuß zu einem religiösen Bekennt-

nis, zu einer das Leid des Daseins überwindenden Weltanschauung geworden sei, so finden wir davon nichts bei Fischart, mag er auch sonst des französischen Satirikers überreiche Wagnisse nach Inhalt und Form noch so sehr ins „Affenteuerliche und Raupengeheuerliche" steigern. Allerdings verkörpert sich auch in Fischart der Geist der lebens- und genußfrohen Renaissance, aber es ist doch wesentlich der Geist der deutschen Renaissance und der Reformation, der niemals in der Welt versinkt und deswegen bei aller Derbheit des Ausdrucks nirgends im Kultus des Fleisches schwelgt, sondern dieser Welt nach des Paulus Worten: „Alles ist euer, ihr aber seid Christi," in aller Unbefangenheit gegenübersteht.

Das Zeitalter der Renaissance und der Reformation war der gegebene Boden für Komik und Satire, die ja nur da hervorsprießt, wo zwei Welt- und Lebensanschauungen zusammentreffen, wo eine alte Zeit versinkt und eine neue sich anbahnt. So war es in Griechenland zur Zeit des Aristophanes, so in Rom zur Zeit Juvenals, so ist es auch in Deutschland in diesem sechzehnten Jahrhundert mit seinem Brant, Murner und Fischart, mit seinen Schwänken und Anekdoten, mit seinem Faust und Eulenspiegel. War doch dies Geschlecht aufgewachsen in dem Gegensatz nicht nur zwischen dem alten ererbten Nationalleben und fremder Sprache, Kultur und Sitte, sondern noch mehr zwischen der Weltanschauung des mittelalterlichen Katholizismus und des neuzeitlichen Protestantismus. Unzählig sind darum die Gegensätze, auf den verschiedensten Gebieten, auf Schritt und Tritt stoßen wir auf dieselben. Und sie alle finden sich bei Fischart wieder. Er trug gleichsam den gesamten Inhalt der alten Welt und die ganze Fülle der neuen Zeit, die zum entscheidenden Kampf miteinander rangen, in sich. So war er zum Satiriker geboren. Die Kraft seiner Satire aber, die ihn weit über seine beiden deutschen Vorgänger auf diesem Gebiete, Sebastian Brant und Thomas Murner, emporhebt, liegt darin, daß dieselbe aus evangelischer Weltanschauung hervorgewachsen ist, daß es für ihren Urheber ein Gebiet gab, in welches keine Posse, keine Komik, keine Satire hineinreicht, das Gebiet göttlicher, evangelischer Wahrheit. So bleibt es nicht bei einer im Grunde unfruchtbaren und ins Wirkungslose umschlagenden Verspottung der Schwächen seiner Zeit, weil dieselben nicht nur in ihrer Erscheinung, sondern auch in ihrer Ursache klar erkannt werden, eben als Auswüchse einer falschen, der katholischen Weltanschauung und des im letzten Grunde religionslosen Humanismus. Fischart ist so ein positiver Geist, der nicht niederreißt, sondern aufbaut. Das weite Gebiet des natürlichen Lebens, das der Katholizismus in seinem Werte unterschätzte, der Humanismus überschätzte, ihm erschließt es sich in seiner wahren Bedeutung im Lichte der ewigen Wahrheit, wie sie die Reformation der Welt wieder gezeigt, und er setzt alle Kräfte daran, es in diesem Geiste von Grund aus zu reformieren.

Auch in der Form ist bei Fischart der Fortschritt unverkennbar. Noch einmal erhebt sich in ihm, wie schon angedeutet, das deutsche Schrifttum zu unvergleichlicher Höhe, ehe es dem Ansturm ausländischen Geistes zu neuem Auferstehen erliegt. Wollte man, um mit Jean Paul zu sprechen, die bedeckten Goldschätze altdeutscher Sprache wieder öffnen, so

könnte man aus seinen Werken allein ein Wörterbuch haben. Selbstverständlich teilt er dabei die Fehler seiner Zeit. Seine Darstellung in der Gargantua wie in seinen andern Schriften ist für unser Gefühl oft derb und unschön, verworren und schwer verständlich, gleichsam gehetzt und doch langatmig. Es geht ihm vielfach die lebendige Gestaltungsfähigkeit noch ab, aber wir fühlen es auf jedem Blatte, wie das echt Künstlerische und Poetische mit Gewalt sich an den Tag hindurchringen will. Gleichsam das Abbild dieses Kampfes ist dann das Gesuchte, Barock-Überladene im sprachlichen Ausdruck, die stilistische Seiltänzerei, wie man es zu charakterisieren versucht hat. Die Buchstaben selber reden und witzeln und teilen lustige Peitschenschläge aus, Wortspiele und Wortverdrehungen aller Ecken und Enden, wenn es auch übertrieben ist, die künstlerischen Genüsse, die er bietet, wesentlich darin zu suchen, und ihn in erster Linie einen Formenkünstler zu nennen. Das heißt nach dem bisher Gesagten Fischarts Bedeutung als Satiriker völlig verkennen.

Es ist unmöglich, aber auch unnötig, den Inhalt der Geschichtklitterung zu skizzieren. Die Fabel ist dem Verfasser eben Nebensache, kaum das Gerippe für die Tendenz. Gargantua, Sohn des Königs Grandgoschier und der Königin Gurgelmilta, ist eine Figur der altfranzösischen Ritterſage, die Fischart äußerlich in enger Anlehnung an Rabelais benutzt, um an der Lebensgeschichte dieses Prinzen von Utopien die Fehler und Gebrechen seiner Zeit zu schildern. Die Schwelgerei, Trunksucht und Kleiderpracht, die verkehrte Kindererziehung, die mittelalterliche Gelehrsamkeit, die Streit- und Händelsucht, alles Verkehrte wird mit der beißenden Lauge des Spottes überschüttet. Aber überall blickt doch durch die Narrenkappe der bittere Ernst hindurch, das Bestreben, „durch solche beyspilige Spigelweiß und spigelweißliches Beyspiel und comedisch Art der Leut Scham und Zucht (wo anders noch einige im hindersten Spulwinckel bey inen verborgen) zu erwecken und auffzumuntern." Es ist „ein geistlicher Text under eine weltliche Weiß zu singen." Unübertrefflich ist so z. B. das fünfte Kapitel: „Mit was wichtigem Bedenken unser Held Grandgauchier zu der Ehe hab gegriffen und sich nicht vergriffen": bei aller Derbheit ein Hohelied auf den Segen des häuslichen Herdes. Bekannt ist ferner schon durch seinen Reichtum an Trinkliedern das achte Kapitel: „Von der Trunkenen Litanei", das mit grandioser Meisterschaft in ein nächtliches Zechgelage bei der Geburt des Helden versetzt, in der Absicht, dies „erbsündige" Laster zu verleiden. Köstlich ist weiter, um nur einiges herauszugreifen, als Verspottung des Gelehrten- und Kanzleistiles die Rede des Pariser Professors Janot, der die von Gargantua ausgeführten „Kirchentrompeten" (d. h. Glocken) von Notredame zurückfordert. Ebenso auch die burleske Gestalt des Jan de Capado oder Jan Onkapaunt, der, halb Mönch, halb Landsknecht, mit Gargantua in den Krieg zieht, „ein junger Hach, ein Wagherz, lustig, munter, wacker, freudig, mutig, hurtig, rund, tratzig, hatzig, wohlgesetzt, von wohlgelöster Gurgel, ein geschwinder Horasfertiger und Paternosterpostirer, ein herrlicher Meßabsatteler, mächtig fertig, die Vigilien auszubürsten: und es in einer Summ zu begreifen, ein rechter Mönch." — Kurz, das Buch ist, darin wird man Vilmar recht geben, eine Welt voll unerschöpflichen

Reichtums, mag man es vom Gesichtspunkte der satirischen und komischen Kunst, oder vom Standpunkte des Geschichtsforschers, zumal des Kulturhistorikers, betrachten. In erster Linie aber bleibt es für alle Zeiten ein Muster wahrer Satire, deren letztes Ziel nicht die Lachlust der Leser, sondern ihre Besserung ist.

Die Geschichtklitterung wird meist als Fischarts einziges bedeutendes Werk angesehen, wie man ihn ja vorzugsweise als Satiriker einschätzt. Sehr mit Unrecht. Fraglos treten allerdings hinter seinen satirischen Schriften die übrigen zurück, er hat auch manches Minderwertige geschrieben, wie bei seiner großen Fruchtbarkeit nicht anders zu erwarten. Nicht wenige seiner Erzeugnisse sind, wie schon bemerkt, nur den buchhändlerischen Interessen seines Schwagers Jobin zuliebe entstanden, andere wieder erheben sich kaum über ähnliche Produkte zeitgenössischer Schriftstellerei, die durchaus didaktischen und epischen Charakter trug und darum an einer gewissen Trockenheit und Langweiligkeit krankt. Und gerade letztere Werke sind in erster Linie bekannt geworden, wie z. B. „Flöhaz Weiber Traz", „Eulenspiegel Reimensweiß", „Vom Ritter Peter von Stauffenberg", Reimschriften, die wohl kulturhistorisch von Wichtigkeit sind, auch vielleicht einen Platz in der Entwicklung der deutschen Litteratur beanspruchen können, sonst aber kaum der Erwähnung wert sind.

Bedeutender ist schon das häufig erwähnte „Glückhaft Schiff von Zürich", ein Gelegenheitsgedicht, welches die in einem Tage zu Schiff zurückgelegte Reise bundesverwandter Züricher zum Straßburger Schützenfeste 1576 schildert, die einen Topf mit Hirsebrei noch warm nach Straßburg brachten. Es zeichnet sich durch eine sentenzenreiche Sprache aus und durch anschauliche, teilweise meisterhafte Schilderung der Fahrt durch Limmat, Aar und Rhein. Vor allem aber sticht es dadurch vorteilhaft von ähnlichen Gedichten dieser damals weitverbreiteten Gattung beschreibender Poesie ab, daß Fischart die an sich unbedeutende Begebenheit unter einem höheren Gesichtswinkel zu einer beredten Verherrlichung vaterländischer, nachbarlicher Treue, bürgerlicher Tüchtigkeit und „handfester" Arbeitsamkeit verwertet:

„Dann nichts ist also schwer und scharff,
Das nicht die arbeit underwarff; . . . .
Die Arbeit hat die Berg durchgraben
Und das Thal inn die höh erhaben,
Hats Land mitt Stätten wonhaft gmacht
Und die Ström zwischen Damm gebracht,
Hat Schif gebaut, das Meer zuzwingen,
Das es die Leut muß uberbringen,
Und die Leut uber Flüß muß dragen,
Und sich mit Rudern lassen schlagen,
Das es die Schiff so gschwind muß füren,
Als die vögel der Luft thut rüren."

Ähnlichen lehrhaften, fast schon erbaulichen Charakter hat das „Podagrammisch Trostbüchlin", 1577, das zu den damals beliebten ironischen Enkomien gehörend dem Ideal der Zeit, durch Scherz zu belehren, zu entsprechen sucht. In der Schilderung des Ursprunges

dieſer Modekrankheit jener Zeit, „der riechen ſiechtag“, wie man ſie genannt hat, ſingt Fiſchart ein Lob der Mäßigkeit und Enthaltſamkeit, indem er mit feiner Ironie das Podagra von Venus und Bacchus abſtammen läßt. Dann beſchreibt er nach einer Vorlage Willibald Pirkheimers in ſchalkhafter Weiſe den Nutzen des „gliedmächtigen lieben Fräulein Podagra“ zur Verteidigung desſelben dahin, daß es das Gemüt ſtärkt, indem es den Leib ſchwächt; den Geiſt erweckt, indem es das Fleiſch plagt; in das Himmliſche einführt, indem es das Irdiſche ausfegt; das Zeitliche hinnimmt und dafür das Ewige verſchafft. „So wüßt ich denn,“ meint deswegen Fiſchart, „auf dem ganzen Erdboden keine glückſeligere, heiligere und ſo wunderſame Leute als die Podagricos, an welchen allein das unterſte und äußerſte Teil des Leibs, ganz weit vom Herzen entlegen, krank iſt, damit der Seele als beſtem Teile am Menſchen wohl ſein, dadurch der Leib nur ein kurze, vergängliche Zeit etwas geplaget wird, auf daß er zu nachgehender ewiger Zeit in Chriſto erfreuet werde, da ihm allein ein Glied allhie ein Kleines wird gepanzerfeget, auf daß er dort ins Zukünftige mit allen Gliedmaßen rein und geſund eingehe.“ Wir ſehen, es iſt eine humorvolle Variation der chriſtlichen Gedanken, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge müſſen zum beſten dienen, und daß alle Leiden dieſer Zeit nicht wert ſind der zukünftigen Herrlichkeit.

Mit dem podagrammatiſchen Troſtbüchlin berührt ſich der Form nach eng das „Philoſophiſch Ehzuchtbüchlin“, 1578. Es iſt ebenfalls in Proſa mit eingeſtreuten längeren und kürzeren poetiſchen Stücken abgefaßt und aus fremden Vorlagen zuſammengeſtellt. Fiſcharts Abſicht iſt, wie er in der Vorrede erklärt, „geſazweis und gleichnusweis“, alſo durch Ermahnungen und Beiſpiele, innige Beziehungen zwiſchen Eheleuten und liebevolle und verſtändige Behandlung der Kinder, dieſer edlen Himmelspflänzlein, zu fördern. So iſt hier eine leider viel zu wenig bekannte wahre Fundgrube weiſer Ratſchläge und goldener Regeln für Eheleute entſtanden. Das Büchlein iſt ſo anmutig und zu Herzen ſprechend und dabei mit ſo köſtlichem, reinem Humor geſchrieben, daß man faſt wünſchen möchte, daß es als Volksbuch in Häuſer und Herzen Eingang finde. Es iſt, wie Vilmar hervorhebt, zu bewundern, mit welcher Zartheit und Feinſinnigkeit dieſer größte Satiriker unſerer Nation das Glück und den Frieden des häuslichen Lebens, die ſtille Eingezogenheit, die unermüdliche Thätigkeit, die ruhige Milde der wahren Hausfrau zu ſchildern verſteht, eben weil in ſeiner Seele der tiefſte Ernſt und der zarteſte Sinn, und wir können hinzufügen, evangeliſche Geſinnung wohnt. Auf mittelalterlich katholiſchem Boden wäre eine ſolche Würdigung der Ehe unmöglich, wie denn auch die Ehelitteratur erſt auf proteſtantiſcher Seite ſich zu einem der reichſten und blühendſten Zweige deutſchen Schrifttums im ſechzehnten Jahrhundert entwickelte. Gerade gegenüber der katholiſchen Wertſchätzung des eheloſen Lebens im Cölibat hat Fiſchart hier ein Idealbild der Ehe entworfen. Es würde zu weit führen, aus dieſem Büchlein, das gleichſam eine evangeliſche praktiſche Ethik über das Kapitel Familie darſtellt, einiges hervorzuheben, etwa die Mahnung an den Mann, nicht wie der Sturmwind zu ſein, oder der Rat für die Frau:

„Ist er grimmsinnig, ist sie Kälsinnig,
Ist er vilgrimmig, ist sie stillstimmig,
Ist er stillgrimmig, ist sie Trost-stimmig“;

es mag die sinnige, lebhaft an Luther erinnernde Ausführung des Vergleiches der Ehe mit einem Schiff auf dem Meere als Probe auch des Stiles genügen.

„Auff dem Mör,“ schreibt Fischart, „regirt allein der Wind, inn der Haußhaltung Gott. Inn disem Haußschiff sind die Segel das Vertrauen auf Gottes gütig annwähen, der Mastbaum, daran die segel haften, ist die Göttliche Einsetzung der Ehe, der Anker ist die gläubige beständige Hofnung. Der Schiffzeug ist der Haußrhat, die Waren sint alle heusliche unterhaltung, die Boßleut oder Schiffknecht das Haußgesind, das Mör ist die Welt, die Mörwellen sint die mancherlei hindernussen und anstös, welche den Hausleuten, die sich ehrlich begeren zu nehren, widerfaren. Die Schiffprüch sind das verterben, so entweder aus verhengung des Winds Gottes, oder zur straf des faulen bösen Segels des mißtrauens, oder aus liederlichkeyt geschehen. . . . Die Seylleyter am Mastbaum ist das gut gewissen, das fänlin auf dem segelbaum ist der trost Gottes, der Compaß sind die gebott Gottes. Das Steur-Ruder ist der gehorsam, das Heyligenbild, so forn auf der spitz des Schiffs steht, ist die Forcht und ehr Gottes. Der Uberlauff ist der Züchtige Wandel und die Treu des gesinds. Die Mörräuber sind die Ehteufel und die Neidische leut, die sie wider diß Haußschifflein verhetzen. Und in summa, wie die Insulen des Mörs, ja die halb Welt nicht bewont were, wenn nicht die Schiffart thäte; Also legen land und stätt öd, wenn die Ehliche Haußhaltungen nicht weren.“

Gerade aus diesen beiden letzteren, viel zu wenig beachteten Schriften lernen wir Fischarts lauteren Charakter besser kennen, als durch die rauhe Hülle des Spottes und der Ironie. Er zeigt sich uns da zugleich als eine gemütvolle, tief religiöse Natur. Selbst auf der Höhe eines ruhigen, von der erlösenden Liebe Gottes erfüllten Weltbewußtseins stehend, sucht er auch andere zu dieser reinen, freien und hellen Höhe des Lebens emporzuheben. Daß ihm aber diese religiöse Überzeugung nicht bloß äußerlich anhaftete, zeigt sich auch in seinem fast verschollenen „Gesangbüchlin von Psalmen, Kirchengesängen und Geistlichen Liedern“, 1576, nach dessen Vorrede man als Verfasser eher einen glaubensmutigen, protestantischen Geistlichen als einen Juristen vermuten würde. Die darin sich findenden dreißig mit seinen Buchstaben bezeichneten Lieder tragen, soweit sie nicht freie Übersetzungen älterer Gesänge sind, meist rein biblischen Charakter. Bezeichnend ist z. B. das „Neu Lid in der Marterwochen“, das fast eine Umdichtung und Ausdeutung des 53. Kapitels des Jesaias ist, die durch ihre poetische Kraft erbaut. Ähnlich steht es mit seiner Übersetzung der Psalmen, die durch ihre einfache und klare Sprache fast alle übrigen Dichtungen der Art übertreffen. So heißt es im 143. Psalm:

„O Herr, erhöre mein Gebette,
Mein Gott, mein flehen doch vernimm;

Nicht das ich solchs verdienet hette,
Denn ich mich dessen gar nicht rüm.
Sondern um deiner warheit willen,
Und deiner großen Grechtigkeit,
Wölst mir dein Angsicht nit verhüllen,
Weil dein Gnad wärt in Ewigkeit.
Geh inns Gericht nicht mit deim Knechte,
Denn kein Lebendiger sonst nit,
Vor dir wird werden je gerechte:
Derhalben nur genad ich bitt."

Man möchte sie in einem Punkte selbst den Lutherschen Psalmen vorziehen, weil sie die Gedanken und Anschauungen des Originals ganz im Geiste desselben zu einem großen bewundernswerten Gemälde ausführen, in dem alle Farbenglut des biblischen Dichters sich wiederfindet. Ich verweise auf den 29. Psalm, der mit Geschick die Tonmalerei des Hebräischen nachahmt.

„Ir Gwaltigen pringt dem Herrn her:
Pringt her dem Herrn stärk und Ehr,
Pringt im seins Namens Ehre.
Bettet im hailgen schmuck in an,
Dan er allein Gwalt zaigen kan,
Und troz der sie im were:
Hört, wie erschallt so ungestümm,
Auf den Wassern des Herren stimm?
Wie schallt es inn dem Thale,
Das sie erschrecken alle.
Der Gott der Ehren tonnert her,
Der Herr auf grosen Wassern schwer,
Tritt her auf finstern Wolken.
Das Mör verwickelt sich inn Wällen,
Weis for angst nicht, wie sichs sol stellen,
Fliecht hin und her mit bolgen:
Das macht sein Stimm mit pracht herkracht,
Des Herren Stimm bezeugt sein macht,
Wie er sein Feind erschrecke,
Und sein Völklin aufwecke.

Daß daneben Fischart auch den kleinen lutherischen Katechismus 1578 mit zahlreichen Holzschnitten nebst „Sprüchen, auß denen ein Gottseliges Leben angestellt werden mag", und Gebeten und Liedern für Kinder herausgegeben hat, möge wenigstens erwähnt werden.

Die angeführten Proben rechtfertigen es, wenn wir in Fischart mehr sehen als einen Satiriker etwa von der Art eines Aretin, Quevedo und Rabelais, die ihm höchstens in der äußeren Formvollendung, aber nicht als lautere christliche Charaktere an die Seite gestellt werden können. Nach solch sittlich reiner und religiös begründeter Schilderung menschlicher Verhältnisse, besonders der Ehe, und solchen von tiefem Glauben zeugenden Liedern suchen wir bei jenen Ausländern vergeblich. Selbst in seinen weltlichen Liedern, wie z. B. in einem frohen Tanzliede, bricht die religiöse Grundstimmung hindurch:

„Drumb hab ich mir
Meins gleichen eyn erwehlet,

Sie ist die Blum und zir,
Und nur nach ir
Mus sein mein Herz gestellet
Von nun an für und für.
Sie ist der Klang,
Nach dem ich gang,
Sie ist das Gesang,
Nach dem ich hang.
Sie ist die Lieb,
Inn der ich leb.
Sie ist mein Rhu und Friden,
In der ich rhu auf Erd.
O Gott, geb du eym jden,
Das jm sein Eva werd."

Hier berührt sich Fischart fast mit Luther, mit dem er auch sonst manche menschliche Züge gemeinsam hat, wie z. B. seine Vorliebe für die Musik, deren veredelnden und sittigenden Macht er „Ein artliches Lob der Lauten" gewidmet hat. Fischart war es jedenfalls mit dem, was er schrieb, ein heiliger Ernst; es war ihm nicht um litterarischen Ehrgeiz, sondern um religiöse und sittliche Hebung seiner Zeit zu thun. Wenn neben seinen Prosaschriften allein diese gelegentlich eingestreuten köstlichen gereimten Sentenzen, die wenigen, hinter die lehrhaften Gedichte ganz zurücktretenden lyrischen Stücke und die Gesänge und Psalmen genügen würden, ihm für alle Zeiten einen hervorragenden Platz unter den deutschen Dichtern zu sichern, so hat das weniger der Form willen zu geschehen, der oft gleichsam die letzte Feile fehlt, sondern weil er an der Sache, der er seine Feder widmet, innerlich beteiligt war und dem einen entsprechenden Ausdruck zu geben verstand. Das erkennt der immer mehr, der sich nicht damit begnügt, seine Werke durchzublättern, wie es leider Sitte ist, sondern sich durch die uns oft fremd anmutende Schale nicht abschrecken läßt, sie zu studieren.

Dabei soll aber nicht verschwiegen werden, daß auch Fischarts Charakter, wie seine Sprache, der Ecken und Kanten gar viele bietet. Aber es wäre verwunderlich, wenn das bei einem der führenden Geister gerade dieses sechzehnten Jahrhunderts, in dem die elementarsten Gegensätze auf allen Gebieten so hart aufeinander prallten, sollte nicht der Fall gewesen sein. Ist dies doch auch selbst bei Luther nicht anders gewesen. Eben wie zur Kenntnis des sechzehnten Jahrhunderts die Kenntnis Fischarts unerläßlich ist, so gilt es auch umgekehrt, daß Fischart nur in dem Rahmen der Bewegungen seiner Zeit will betrachtet und gewürdigt werden. Es bezieht sich dies in erster Linie auf seine religiöse und politische Stellungnahme, wegen derer er hier über Gebühr verherrlicht, dort oft ungerecht getadelt worden ist.

Erinnern wir uns, daß sein Geburtsjahr in die wenig erquickliche Zeit fällt, in welcher der große Reformator Luther die Augen schloß. Der sich immer mehr erweiternde Riß zwischen den beiden protestantischen Richtungen und die Eifersucht der evangelischen Stände lähmte die Kraft der Protestanten. Über den inneren Hader wurden die großen gemeinsamen Aufgaben vergessen. So arbeitete man der neu erstarkten katholischen Partei in die Hände. Und diese zögerte nicht, die günstigen Aussichten

zu benutzen, welche die Uneinigkeit im protestantischen Lager eröffnete. War doch die katholische Kirche inzwischen durch das Tridentiner Konzil neu gekräftigt, und stand ihr im Mönchtum, vor allem in dem 1534 gestifteten Jesuitenorden eine schlagfertige Armee zur Verfügung. Mit dieser Gefahr auf dem religiösen Gebiete eng verbunden ist die auf dem politischen. Deutschlands Weltstellung, nach außen schon längst gebrochen, drohte auch den letzten Nimbus einzubüßen, und die schüchternen Ansätze einer freien selbständigen Entwicklung im Innern, die einen Ersatz dafür hätte bieten können, waren in Gefahr, schon im Keime erstickt zu werden. Die Zeit der tiefsten Erniedrigung Deutschlands nach außen und innen zog langsam herauf.

Fischart gebührt das Verdienst, diese Gefahren als einer der ersten erkannt zu haben. Unter den litterarischen Kämpfern für das Evangelium und für die Größe seines Vaterlandes in der zweiten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts nimmt er eine führende Stelle ein. Seine umfassende Gelehrsamkeit, seine Menschenkenntnis, sein funkensprühender und vernichtender Witz machten ihn zum gefürchtetsten Bekämpfer Roms und der Römlinge und zum begeisterten Verfechter der neuen Lehre und der deutschen Freiheit und Größe nach außen und innen.

Zuerst war es wohl ein mehr persönlicher Anlaß, der dem jungen, von den Fesseln des Berufes noch freien Juristen die Feder in die Hand drückte: die Schmähungen des liederlichen Kanonikus Jakob Rabe, des konvertierten Sohnes eines ihm bekannten verdienten Ulmer Superintendenten, und die maßlosen Angriffe des Franziskanermönches Johann Nas, eines früheren Schneiders. Gegen sie richtete er, um von weniger bedeutenden Flugschriften abzusehen, 1570/71 seine Erstlingswerke, den „Nachtrab oder Nebelkräh", „Der Barfüsser Sekten und Kuttenstreit" und „Von S. Dominici und S. Franzisci artlichem Leben und großen Greueln", in Reimen verfaßte, mit satirischem Titelbilde versehene Streitschriften, in denen er nach dem Geschmack der damaligen Zeit in derber, ja derbster Weise gegen die Mönche, ihre erbärmlichen Streitereien, ihre Wundergeschichten, ihr schandbares Leben und Treiben auftritt. Aber es ist bei aller Grobheit doch der Haß einer ehrlichen Seele gegen alles Heuchlerische und Unheilige, der uns selbst in dem derbsten Verse entgegentritt, und das ist eben das Vernichtende dieser Polemik. Hatte sonst der römische Klerus selbst herzhaft mitgelacht und dadurch die Opposition ertötet, wenn in Schwänken und Erzählungen etwa nach Art des Dekamerone von Boccaccio das ganze Pfaffenwesen mit unsterblichem Gelächter überschüttet wurde, hier verging den Klosterbrüdern das Lachen, weil sie fühlten, daß diese Satire von religiöser und sittlicher Entrüstung eingegeben war, und das reizte sie zur Wut.

Man hat auch hier Fischart wegen dieses mannhaften Auftretens gegen die mit dem Mönchtum und dem Papsttum verbundenen Mißbräuche der römischen Kirche Luther an die Seite stellen wollen und ihn den andern Reformator des sechzehnten Jahrhunderts genannt. Gewiß sehr mit Unrecht bei aller reformatorischen Kraft und Gewandtheit, die er entfaltete. Luther ist der Urheber eines großen Werkes, Fischart hilft nur an demselben bauen, Luther stellt eine neue, weltbewegende Lehre auf,

Fischart kämpft nur für dieselbe und sucht den evangelischen Anschauungen zum Siege zu verhelfen. Und auch sonst, von der Fischart oft mangelnden Popularität ganz abgesehen, sind beide Männer grundverschieden. Luthers elementare Kraft liegt darin, daß er die reformatorische Bewegung allein und ausschließlich auf das religiöse Gebiet beschränkt, während bei Fischart politische Tendenzen mehr und mehr bestimmend mitspielen, so daß sein Wirken sich gleichsam um zwei Pole dreht. So ist Fischart nicht diese starre, festgeschlossene Persönlichkeit, wie der norddeutsche Bauernsohn, ihm eignet mehr die Lebendigkeit des Rheinländers, die bei allem Feuereifer etwas Schwankendes an sich hat. Aus sich heraus wäre Fischart nie zu einem Reformator geworden. Wie ihm in seinen Schriften die eigentliche schöpferische Selbständigkeit mangelt, so zieht er auch seine Kraft mehr aus den Gegensätzen, gegen die er ankämpft, und wächst an ihnen, wird aber auch von ihnen fortgerissen, so daß es oft zu einer völligen Änderung seines ursprünglichen Standpunktes kommt.

Das zeigt sich deutlich, nachdem Fischart 1576 seinen dauernden Aufenthalt in Straßburg genommen hatte. Zunächst schloß er sich dort an die Anhänger des Luthertums an, deren Herz er durch die Verteidigung des Reformators gegen die Pamphlete eines Rabe eingenommen haben wird. Bald aber vollzieht sich bei ihm eine entschiedene Wendung, fraglos unter dem Einfluß von Johannes Sturm († 1581), der in Straßburg eine zeitweilig gegen tausend Schüler umfassende Lehranstalt errichtet hatte. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß neben dieser bedeutenden Stellung Sturms als perpetuellen Rektors dieser Straßburger Akademie Fischart sich vor allem durch die aufopfernde Fürsorge desselben für die hugenottischen Flüchtlinge angezogen fühlte, denen Sturm sein ganzes Vermögen opferte, genug, mehr und mehr tritt in Fischart eine Zuneigung zur reformierten Lehre hervor, die sich schließlich zur offenen Polemik gegen seine früheren Freunde, die lutherischen „Allenthalbenlingerherrn" steigerte. Mit diesem Übergange aus dem lutherischen in das reformierte Lager zeigt sich in seinem Auftreten eine zunehmende Schärfe gegen alle, welche ihm die Freiheit auf religiösem und politischem Gebiete zu bedrohen schienen, eine Schärfe, die fast zur Verbitterung wird, je mehr er fühlte, daß seine Worte wirkungslos verhallten.

So sehen wir es zuerst in seinen Streitschriften gegen die Jesuiten. Hier war zuerst durch Martin Chemnitz der den Protestanten aufgedrungene Kampf 1563 eröffnet, der nun in einer schier endlosen Flut von Satiren, Schmähschriften, Hohngedichten hüben wie drüben geführt wurde. Das Äußerste, was je an derben Ausdrücken, an gemeinen Bildern und an rohen Erfindungen geleistet worden ist, finden wir in diesen Streitschriften. Das will auch bei Fischart berücksichtigt werden. Auch ihm gilt es als selbstverständliche Thatsache, daß die Jesuiten vom Teufel abstammen; der Papst stand bei der Taufe dieses „Satansgeschmeißes" Gevatter. Ihr Stifter ist „Feuerart Lügevoll" und ihr Name wird auch bei ihm in „Jesuwider" umgewandelt, er bezeichnet sie als Sataniten, Suiter, Sauiter, und bringt sie mit einem gewissen vierfüßigen Tiere in Verbindung. Der „Bienkorb", 1579, der

hier zuerst zu nennen, ist eine erweiternde Übertragung der gleichnamigen Schrift des bekannten Niederländers Marnix von St. Aldegonde, der in derselben vom radikalsten Standpunkt der Bilderstürmer die Anschauungen, Lehren und Ceremonien der katholischen Kirche in derbster Weise verspottete. Fischart hat die Schärfen des Originals fast noch verstärkt, so daß seine Schrift weit und breit die Geister erregte und wohl ein Dutzend Auflagen erlebte.

Immer näher rückte aber auch die Gefahr. Johann von Manderscheid, der streitbare, Straßburg verfehdete Bischof, rief die Jesuiten ins Land, um den katholischen Einfluß im Elsaß zu kräftigen. Im Jahre 1580 wurde zu Molsheim das erste Kollegium des neuen Ordens eröffnet. Da holte auch Fischart zu einem, wie er hoffte, vernichtenden Schlage aus: er schrieb „Die wunderlichst Legend vom Ursprung des abgeführten, gevierten, quartierten, vierhornigen und viereckechten Hütleins", kurz das Jesuiterhütlein genannt, eine in Versen geschriebene Satire, die selbst die Geschichtklitterung an Schärfe weit übertrifft. Während Fischart dort die Fehler und Gebrechen besonders der höheren Stände des deutschen Volkes geißelt, dabei aber immer ein heiter lächelndes, kindlich frohes, zuweilen höchst ausgelassenes Gesicht zeigt — hier im Jesuiterhütlein merkt man ihm nur den glühendsten Haß gegen die ärgsten Feinde der neuen Lehre an, und darum ist er schneidend, unerbittlich, schonungslos, ja fast fanatisch. Die in einem farblosen französischen Gedichte gegebene Anregung verwertet er zu einer überaus anschaulich bewegten epischen Handlung und führt sie in wirksamer Entwicklung zu einer Satire auf die ganze mittelalterliche Kirche aus. Die Bedeutung dieser Schrift, auch ihrer äußeren Formvollendung willen, mag einen kurzen Überblick rechtfertigen. Fischart versetzt uns in eine Beratung der Teufel.

„Bald nach des Herren Himmelfart
Der Lucifer sich kümmert hart,
Das ihm sein Finster Höllenmacht
Zerstört hat Christi Helle Macht
Und ihm sein Tückisch List und Pracht
Hat gar entdeckt und klar gemacht."

Er sinnt darum auf neue Machtmittel und glaubt nun eine neue List erfunden zu haben,

„Die aller List ein Ausbund ist:
Dieweil ich merck, wie obgedacht,
Daß Unser Hörner man veracht,
Oder sie scheucht, alsbald mans sicht,
Und ihnen nicht die Ehr geschicht, . . .
So will die Hörner ich wol bhalten,
Aber auff Heylig Art sie Gstalten,
Und sie so schön Anmütiglich
Verstellen, das man wunder sich,
Und gleichwol drunter fein Verstecken
Unser Hörner, die sie sonst schrecken."

Das geschieht denn nun auch. Er macht, von seinen Teufeln unterstützt zuerst ein „einigs Spitzhorn", die Mönchskappe,

„Das soll zusammen genähet sein
Aus Faulkeit und Einfaltigem Schein
Mit der Nadel der Heuchelei
Und dem Fadem der Teuscherei
Und soll heißen ein Kuttenkapp",

nach dem Muster der „Einsiedlerkapp", mit der er Christum in der Wüste zu überlisten gedacht. Dann folgt die zweihörnige Bischofsmütze, die er nebst dem seidenen Prälatentalar bei der Versuchung auf den Zinnen des Tempels benutzt hatte. Hochmut, Herrschaft und Geiz läßt er in dieselbe einnähen. Weiter entsteht das dreifache Horn der päpstlichen Tiara, ähnlich der Kappe, die er bei der dritten Versuchung Christi und als Schlange im Paradies getragen:

„Drumb hör, Beelzebub, Greifs an,
Der Zeug ligt hie schon auff dem Plan
Und ist gar Just nach Unsern Proben,
Und ich hab unden und daroben
Schon angefangen und drein gnäht
Des Judas Seckel und Geräth,
Desgleichen auch die Simonei
Und die groß Pfrundendieberei,
Auch umb das Primat Horn den Streit
Und all Rachgirigkeit und Neid,
Auch Wollust, Ehrgeitz und Meineid
Und Verfluchung der Oberkeit,
Gifft, Auffrhur und Verrhäterei,
Die Sodomy und Zauberei.
Ihr andern näht die Lugen drein
Und den Trüglichen Augenschein.
Hie habt ihr guten Judenzwirn
Und Menschensatzung zu dem Ghürn;
Hie nembt die Nadel der Durchächtung,
Des Banns, Blutdursts und der Anfechtung.
Du, Mammon, sticks voll Edelgstein
Von Schätzen der Welt, die mein sein;
Stick drein die Falsch Donation,
So die Kayser solln han gethon,
Stick drein die Unzalig Gestifft,
Den Meßkram und die Bullenschrifft,
Den Ablaßkast und die Annaten,
Die Pellia und Reservaten . . .
Auch solt ihr sticken zu eym Schein
S. Petrum mit dem Schlüssel drein,
Den diß Horn wird sein Fischer Netz
Brauchen zu Fischung der Welt Schätz."

Es geschieht, und nun glaubt alles, Lucifer sei zu Ende. Doch unter gräßlichen Verzückungen ersinnt er noch Ärgeres, den Hut derjenigen, die sich nennen Jesuiter, „da sie wohl hießen Jesu zu Wider", seiner lieben Kinder, der Sataniten. Das Hütlein wird viereckig gemacht, damit es viermal so viel Gift, als die vorigen, in sich aufnehmen kann

„Und verwirr zu Letz alle Leut,
Verfinster auch der Sonnen Klarheit
Und Untertruck das Licht der Warheit."

Darauf sehen wir dies „Satanitenhäublein" in meisterhafter Schilderung vor unsern Augen entstehen, selbst des Teufels Großmutter und ihre Töchter arbeiten mit, die einen spitzen die Nadeln, die andern fädeln ein,

„Etlich das Cornut Hütlein Meßten,
Nach dem Triangel und es Preßten;
Etlich mit Heißem Stein es brannten;
Etlich uber den Leist es spannten.
Den Leist nannten sie Heuchelei,
Den Stein die Römisch Lieferei,
Den Triangel Papsts Fantasei,
Die Nadel Römisch Tyrannei;
Den Faden nant man Aberglaub,
Das Tuch sampt Futer Gottsehr Raub,
Den Seiden Bord, Schmeichlei genant,
Vergaß man auch nicht an dem Rand."

Und nun schließt der Teufel seine Schatzkammer auf und läßt in die Hörner des „ärgst Geplünder" aus derselben vernähen, in das vordere Horn Abgötterei, Arglist, Scheinheiligkeit und Ehrgeiz, in die beiden Seitenhörner Sophisterei, Lügengespinst und Vergiftung der Jugend. Das hintere Horn schließlich füllen sie:

„Mit Blutpractic und Greulichkeit,
Mit Mordstiftung, Unfridsamkeit,
Mit den Schürgabeln der Verhetzung
Und mit Feurpfeilen der Verletzung,
Mit den vergifften Lugenspiesen,
Mit Händeln wider das Gewissen,
Mit Stummer Sünd, Verrhäterei
Und Mameluckten allerlei."

Selbst der Teufel erschrickt, als es fertiggestellt ist,

„Weil ihm vor Augen gleich thet schweben,
Was für Jamer es werd erheben!"

Schließlich wird das teuflische Machwerk über dem Fegefeuer geräuchert und von Lucifer in wahrhaft satanischer Weise gesegnet. Darauf verfügt sich das Hütlein zu den Menschen,

„Daß es sie plag, vergifft und quell
Und Recht erweiß durch Buberei,
Daß es das ärgste Hütlein sei . . .
Secht, also habt ihr lieben Leut,
Den Ursprung alles ubels heut.
Und wer ein solchs nicht glauben will,
Der wirds bald fühlen nur zu viel."

Das Jesuiterhütlein ist neben der Gargantua Fischarts größtes Werk und zugleich das letzte, das in Straßburg verfaßt ist. Als nach heißem Kampfe 1581 die Anhänger der lutherischen Lehre dort den Sieg erfochten, verließ auch Fischart neben Sturm Straßburg, und damit verschwindet der mutige Kämpfer für mehrere Jahre aus der Arena. Erst das enge Bündnis des Papstes mit Philipp II. von Spanien, der Angriff auf England und die Religionskriege in Frankreich riefen ihn von neuem in die Schranken. Nun aber tritt bei ihm das religiöse Element

hinter dem politischen fast völlig zurück. Fischart wirft sich überall da zum Anwalt auf, wo er die Freiheit für bedroht hält. Allerdings mit einer gewissen Einseitigkeit, weil er nirgends den Bürger der freien Reichsstadt Straßburg verleugnet. Die demokratische Verwaltung der deutschen Reichsstädte und der Schweizerkantone war sein Ideal, die richtige Staatskunst müsse, wie er in einer gegen den Italiener Machiavell gerichteten Schrift betont, geübt werden, wie die Leitung eines gesunden bürgerlichen Hauswesens. So schleudert er in dem „Reveille-Matin oder Wacht frü auf" vom Standpunkte des Hugenotten aus scharfe Pfeile gegen das französische Königshaus und besonders gegen die Königinmutter Katharina von Medici, die er mit der berüchtigten Fredegunde und mit Isabel vergleicht. Ja, in seinen Sonetten, die er als erster in Deutschland einführt, und die eine schöne Probe seiner Sprachbeherrschung im Rahmen einer strengeren Form sind, fordert er die Franzosen auf, Katharina von Medici fortzujagen, weil sie aus freien Franken Frauendiener machen wolle, die doch „von Deutschen kommen und von Franken frei, den alten frommen". Die Henne darf nicht über die Hähne (Gallos) herrschen:

„Derhalben dran ins Herren Namen,
Secht ob man ein wild Henn mag zamen
Und ihren grimmigen Eiersamen."

Jubelnd begrüßt er das 1588 geschlossene Bündnis zwischen Zürich, Bern und Straßburg zum Schutze der durch eine spanisch-katholische Allianz bedrohten Freiheit, denn

„Freiheitblum ist die schönst blüh.
Gott lasse diese werde Blum
In Teutschland blühen umb und umb,
So wachßt dan Frid, Freud, Rhu und Rhum."

Als dann durch den Untergang der spanischen Armada in demselben Jahre die katholische Partei einen schweren Schlag erhielt, sammelt Fischart die Berichte darüber, deckt zur Warnung die politischen Pläne Spaniens auf, das im Bunde mit Rom die ganze Welt knechten und dann die Ketzer ausrotten will. Aber Gottes Hand wird diese Pläne zu nichte machen, selbst wenn der Papst deswegen Gott im Himmel selbst für ketzerisch erklärt.

Man könnte fast versucht sein, eben im Hinblick auf diese Sympathien für die französischen Hugenotten, die bedrohten Niederländer, Engländer und protestantischen Schweizerkantone, denen er in einer Menge von Flugblättern Ausdruck giebt, Fischart das specifische Deutschtum abzusprechen, und in ihm einen kosmopolitischen Freiheitsschwärmer sehen, wenn nicht aus allen diesen Schriftchen hervorleuchtete, daß es ihm trotzdem und trotz seiner demokratischen, ja republikanischen Gesinnung doch aufrichtig um die Freiheit und Größe seines engeren und weiteren Vaterlandes zu thun ist. Dieser patriotischen Gesinnung hat er, um nur eines anzuführen, geradezu herrlichen Ausdruck in einer Erläuterung zu einem die Germania als Beherrscherin der Völker darstellenden Bilde zu geben verstanden, in seiner „Ernstlichen Ermanung an die lieben Teutschen":

„Was hilffts, O Teutschland, daß dir gfallt
Dis Bild so herrlich Sighafft gstallt,
Daß es bedeit der Teutschen Macht,
Und daß du weyst, daß dein Uralten
Den Namen mit Ruhm han erhalten,
Wenn du dasselbig lest veralten,
Was dein Voralten dir erhalten,
Wann nicht dasselbig wilt verwaren,
Was dein Vorfahren dir vorsparen,
Wann nicht den Namen willt vermehren,
Der auff dich erbt von grossen Ehren?"

Er beklagt dann den Rückgang deutschen Ruhmes und deutscher Tüchtigkeit, weist mit bitterem Spott der Germania statt des Adlers eine Elster, statt des Scepters ein Steckenpferd, statt der Weltkugel einen Ball zu, um daran die Mahnung zu knüpfen, den größeren Vorfahren nachzueifern und das ererbte Adlersgemüt zu bewähren.

„Secht, diß hab als ein Teutscher ich
Auß Teutschem Gblüt Treuhertziglich
Euch Teutschen, die herkompt von Helden,
Bei disen Helden müssen melden,
So bald ich diß Teutsch Bild schaut an.
Gott geb, daß ihr es recht verstahn,
Und beydes Treu seit euern Freunden
Und auch ein Scheu alln eurn Feinden."

Bei allem Radikalismus seiner politischen Denkungsart hat er doch nie aufgehört, ein guter Deutscher zu bleiben, der wie auch heute noch unberufen überall gern die Partei der Unterdrückten ergreift.

Doch das mag genügen zur Kennzeichnung der religiösen und politischen Stellung, die Fischart in den Kämpfen seiner Zeit einnahm. Sie mag uns nicht überall sympathisch berühren. Aber alles verstehen heißt auch hier alles verzeihen. Jedenfalls: „Treu den Freunden, ein Scheu den Feinden", damit hat Fischart gleichsam sich selbst charakterisiert. Wie er mit glühendster Begeisterung für die Größe und den Ruhm seines Vaterlandes, für politische und religiöse Freiheit, für die Familientugenden des deutschen Bürgers eintritt, so bekämpft er andrerseits mit maßloser Wut und schonungsloser Feindseligkeit seine Gegner, die katholische Kirche und die katholischen Mächte. Er ist leidenschaftlich in Liebe wie in Haß, eine thatkräftige, temperamentvolle Natur, der selbst dann nicht abläßt für die als richtig erkannte Sache zu kämpfen, als er einsehen mußte, daß er mit seinem zermalmenden Worte die Gegenreformation nicht aufhalten und mit seinen Strafreden den Verfall Deutschlands nicht hindern könne, als der geträumte Erfolg ausblieb und die Ungunst der Verhältnisse ihn aus Straßburg verscheuchte. Aber an einen Luther reicht er nicht hinan, schon weil er sein letztes Ziel mehr und mehr auf anderem Gebiete sah, als auf dem religiösen. Streitend für den Ruhm und den Nutzen seines Vaterlandes und deswegen für die Sache des Evangeliums, dessen Feinde sich mit denen der deutschen Freiheit deckten, ist er zu früh diesem Kampfe entnommen. Zu den führenden Geistern auch in der religiösen Entwicklung der Menschheit wird man ihn dennoch rechnen müssen, trotz aller Einseitigkeit. Mag uns daneben dann auch die Maß-

losigkeit oft abstoßen, in die eine leidenschaftlich, satirisch beanlagte Natur leicht verfällt, beides wird verständlich, wenn wir daran denken, wo er lebte und wirkte, welche Eindrücke auf ihn sich geltend machten, und welche Erfahrungen er gemacht hat. Immer und immer wieder nimmt uns für ihn ein, daß die Triebfeder seiner schriftstellerischen Thätigkeit überall dieselbe ist, ein edles Herz voll feuriger Gottes- und Menschenliebe, ein wahrhaft evangelisches Gemüt, dem die Freiheit im Denken und Glauben als das Höchste galt. So wird er, wie ein neuerer Biograph sagt, doch für alle Zeiten eine hervorragende Stellung im Reiche der Geister einnehmen, die, dem Beispiel des großen Meisters Luther folgend, getreu dem gewaltigen Werke der Glaubensreinigung das Christentum aus den dumpfen Klostermauern in das Allerheiligste des Herzens und in die gesunde Luft und Freiheit des frisch pulsierenden Lebens hinüberzuleiten strebten und diesem Streben ihre beste Kraft widmeten.

---

15. Der Protestantismus in der englischen Litteratur (Baco von Verulam, Shakespeare).

Von Pfarrer Dr. G. Samtleben.

Mehr als hundert Jahre, bevor Luther seine fünfundneunzig Thesen an die Schloßkirche zu Wittenberg anschlug, war der reformatorische Gedanke schon in England durch Wiclef ausgesprochen. Wohl hatte die Kirchenversammlung zu Konstanz, die Johann Hus auf den Scheiterhaufen brachte, auch die Gebeine jenes Wahrheitszeugen wieder ausgraben und verbrennen lassen; aber das Morgenrot einer neuen Zeit war bereits angebrochen. Wiclefs Lehren wurden in England nicht vergessen, und als im 16. Jahrhundert auf dem benachbarten Festlande die Sonne der Reformation die Nacht durchbrach, warf sie ihre Strahlen auch hinüber auf das Inselreich. Die Lossagung König Heinrichs VIII. vom Papst, weil derselbe nicht in die von ersterem geforderte Scheidung seiner Ehe mit Katharina von Aragonien willigen wollte, war das Zeichen, daß die Stunde der Befreiung gekommen war. Wohl ging es noch durch schwere Kämpfe, Katholiken wie Protestanten mußten auf dem Schafott ihr Leben lassen. Katharinas Tochter, die blutige Maria, machte den letzten Versuch, den von Eduard VI. begünstigten Protestantismus wieder auszurotten; der Geist des Evangeliums ließ sich nicht mehr dämpfen, dasselbe errang unter der großen Elisabeth den endgültigen Sieg. Allerdings war der äußere Leib, in welchen die Königin den neuen Geist zu zwingen suchte, nicht ausreichend. Mit der halb katholischen und halb evangelischen anglikanischen Staatskirche konnten Freunde der vollen evangelischen Wahrheit nicht wohl zufrieden sein; so flüchtete die evangelische Freiheit sich zu den leider von den Gesetzen gleich den Katholiken verfolgten Puritanern.

Der Geist der Reformation ist nun seinem Wesen nach ein Geist der Freiheit und Wahrheit, nach diesen Seiten hin muß er sich in dem Leben und den Bethätigungen eines Volkes, bei dem er Eingang gefunden, dokumentieren; das Evangelium von der Gnade in Christo wird zu einem Sauerteige, welcher alle Lebensbeziehungen und Verhältnisse politischer, socialer und kultureller Art durchdringt, erneuert und in die rechte Beziehung zu Gott und zur Welt setzt.

Was speciell die Litteratur betrifft, welche auf dem Boden des jungen Protestantismus im Zeitalter Elisabeths erwuchs, so treten uns hier gleich zwei Männer entgegen, in denen der Geist der neuen Zeit, der neue Geist des Protestantismus, sich dermaßen verkörperte, daß sie in Kunst und Wissenschaft weit über die Grenzen ihres Volkes und ihrer Zeit hinaus wegzeigend und zielangebend geworden sind. Der eine ist Baco von Verulam, der Begründer der neueren realistischen Richtung in der Philosophie und in der Naturforschung; in ihm ist vorwiegend die negative Seite des reformatorischen Gedankens: die Befreiung des Geistes von dem öden, toten Formalismus der kirchlichen Scholastik, die Freiheit für wahre Wissenschaft und Forschung in die Erscheinung getreten. Der andere, William Shakespeare, der bis heute unübertroffene Dramatiker, stellt ganz besonders die positive Seite dar, er ist im Namen der Kunst der Prediger der evangelischen Wahrheit geworden. Damit soll selbstverständlich nicht behauptet werden, daß bei jenem nur die negative Seite der Befreiung und bei diesem nur die Darstellung der Wahrheit zum Ausdruck gekommen sei. Beide verkünden ja die Freiheit, der Mann der Wissenschaft die Freiheit des forschenden Geistes, der Dichter die Freiheit des religiösen Gemütes. Beide wollen auch die Wahrheit, Baco die Kenntnis der wahren, realen Naturgesetze, die Wahrheit in der Natur, Shakespeare die Gültigkeit der wahren, d. h. christlich-evangelischen Weltanschauung, die in der Menschenwelt sich auswirkende göttliche Wahrheit. Nach dieser Seite hin soll die Bedeutung der beiden Männer, welche durch die famose Baco-Shakespeare-Hypothese in neuerer Zeit in noch engere Beziehung zu einander gebracht worden sind, in folgendem kurz erörtert werden.

Während wir von den näheren Lebensumständen Shakespeares sehr wenig wissen, kennen wir Bacos Leben ziemlich genau. Franz Baco wurde als Sohn Nicolas Bacos, des Großsiegelbewahrers der Königin Elisabeth, am 22. Januar 1561 geboren. Von seinem zwölften Jahre an studierte er am Trinity-College zu Cambridge mit großem Fleiß; er verließ dasselbe nach vier Jahren wieder, tief abgestoßen von der dort noch herrschenden scholastischen Lehrmethode. Im Gefolge des englischen Gesandten Sir Paulet hielt er sich darauf am französischen Hofe auf, lernte dort die französische Litteratur und Philosophie, besonders diejenige Montaignes, kennen und beschäftigte sich auch mit den Staatswissenschaften. Der plötzliche Tod seines Vaters im Jahre 1579 und das geringe Erbe, welches ihm letzterer hinterlassen hatte, nötigten ihn, sich nach einem Brotstudium umzusehen. Nach den üblichen Vorstudien trachtete er durch Protektion einflußreicher Günstlinge und durch Schmeichelei bei der Königin zu einem einflußreichen und gut besoldeten Staatsamt zu kommen.

Solange Elisabeth lebte, hatte er jedoch wenig Glück damit; wohl brachte er es zu einer Kronadvokatur, aber die Rolle, welche er in Ausübung dieses Amtes in dem Hochverratsprozeß gegen den Grafen Essex, den Günstling der Königin und seinen früheren Gönner, spielte, war wenig geeignet, ihn bei Hofe wie bei dem Volke in größere Gunst zu setzen. Inzwischen war Baco bereits durch seine unter Montaignes Einfluß stehenden Essays über Moral und Politik berühmt geworden.

Elisabeth starb im Jahre 1603. Unter ihrem energielosen, der Schmeichelei zugänglichen Nachfolger Jakob I., dem Sohne der Maria Stuart, blühte Bacos Glück empor. Er empfing bald die Ritterwürde und die Stelle des ersten Kronadvokaten; damit war er in den Stand gesetzt, sich in seinem 44. Lebensjahre mit Alix Barnham, einer vermögenden Londoner Aldermanstochter zu verheiraten. Sein Einfluß am Hofe wuchs zusehends, er stieg von Stufe zu Stufe, bis er im Jahre 1618 die höchste Staffel der Ehre als Großkanzler und Baron von Verulam erklommen und (1621) zum Überfluß noch zum Lord St. Albans, mit welcher Standeserhöhung eine beträchtliche Einnahme verbunden war, ernannt wurde. In dieser Zeit schrieb er sein bedeutendstes philosophisches Buch, das aphoristisch abgefaßte „Neue Organon". Dasselbe war von ihm allerdings nur als der zweite Teil eines umfassenden Werkes, „die große Erneuerung der Wissenschaften" gedacht, das jedoch bloß in seinen beiden ersten Teilen einigermaßen zur Vollendung gekommen ist.

Kaum im Zenith der äußeren Gunst und Ehre angelangt, begann Bacos Stern wieder zu sinken. Da man seine Verschwendungssucht kannte, wurde er für die finanzielle Mißwirtschaft des Königs nicht mit Unrecht mitverantwortlich gemacht. Man machte ihm den Prozeß und nahm ihm seine Ämter, Sitz im Parlament und das Recht, am Hofe zu erscheinen. Die Gefangenschaft im Tower und die Geldstrafe von 40000 Lstrl. wurden ihm vom König geschenkt; derselbe gestattete ihm auch, sich in London aufzuhalten, und sicherte ihm eine auskömmliche Pension. Er verbrachte jedoch einen großen Teil der folgenden Jahre auf seinem prachtvollen Landsitz zu Gorhambury mit der Umarbeitung und Vollendung der geplanten sechs Teile seines erwähnten Hauptwerkes (dasselbe ist jedoch unvollendet geblieben) und mit der Abfassung anderer Schriften geschichtlichen und kulturhistorischen Inhalts beschäftigt. Der immer wieder bestürmte König erteilte ihm im Jahre 1625 gänzliche Begnadigung, doch konnte er sich des Genusses derselben nicht mehr recht erfreuen: er starb bereits am 9. April 1626.

Hinsichtlich der Beurteilung und Wertung seiner Bedeutung ist es dem Baco ergangen wie allen großen Geistern. Auf der einen Seite hat man ihn über Gebühr erhoben, auf der andern nach Möglichkeit herabgesetzt.

Seine Lobredner haben ihn mit einem Hippokrates, Aristoteles, Plinius u. a. verglichen und haben in seinen Schriften alle möglichen Entdeckungen physikalischer Naturgesetze und Wahrheiten finden wollen, auf die erst spätere Naturforscher gekommen sind. Man hat ihn über Galilei gestellt und gesagt: Dieser war freilich ein besserer Mathematiker und Kenner der Sterne, aber er war auf wenige Wissenschaften eingeschränkt,

während Baco sie alle und auch die Mittel, sie zu verbessern, übersah, wie ein Wesen von einem höheren Orden, und wie noch niemand sie angesehen hatte. Er ist der Vater der Experimentalphysik genannt worden.

Wie bekannt und oben schon angedeutet ist, hat man sogar versucht, den Baco zum Dichter der Shakespeareschen Dramen, also zu einem Manne zu machen, der eben alles kann, der auch ein Shakespeare sein konnte, ja gewesen ist, weil — nun weil man dem Shakespeare, da er keine Universität besucht hatte, solch Dichtergenie nicht zutraute.

Andere Beurteiler wieder sprechen dem Baco so ziemlich alles Verdienst ab. Seine Bedeutung soll eigentlich nur im Negativen, d. h. in der Kritik und im Kampfe gegen die Mängel der von der Schulgelehrsamkeit und Scholastik geknechteten Wissenschaften sich erschöpfen; jedoch habe er selbst hier gegen einen Feind gekämpft, der im Princip schon vor ihm überwunden war. Was er positiv geleistet, sei gleich Null gewesen, da er weder als Naturforscher noch als Philosoph etwas Namhaftes hervorgebracht habe. Unbekannt mit den wissenschaftlichen Errungenschaften seiner Mitwelt und weit hinter seinen berühmten Zeitgenossen zurückstehend, benutze er selber noch bei seiner vielgepriesenen induktiven Methode die scholastischen Begriffe und mache so, wo es sich um positive Resultate handle, mit seiner eigenen Methode Fiasko; jedenfalls wisse er nichts Rechtes mit derselben anzufangen. Zudem sei es nicht wissenschaftliches Interesse, welches ihn leite, sondern die unwürdige Rücksicht auf äußere Zwecke und Vorteile, welche die neue Forschung und Philosophie der Menschheit bringen sollte. Als Philosoph habe er keine große Frage durchdacht oder gelöst. Endlich sei seine neue Methode überhaupt unzureichend; sie könne nur für denjenigen der richtige Weg der Forschung sein, welcher schon richtige Grundbegriffe besitze oder diese wenigstens zu erkennen wisse. Dazu verhelfe aber überhaupt keine Methode, sondern eine höhere intuitive Begabung. Bacos Philosophie, urteilt Joh. Ed. Erdmann, erscheine modern mit dem Maßstabe des Mittelalters, mittelalterlich aber mit jenem der Neuzeit gemessen; so beginne er nicht die neuere Philosophie, sondern beschließe die mittelalterliche. Ähnlich absprechend äußern sich Voltaire und Goethe. Jener sagt von ihm: „Das merkwürdigste und beste Werk des Kanzlers Bacon ist das, welches jetzt am wenigsten gelesen wird und auch das unbrauchbarste ist, nämlich das „Novum scientiarium organum“. Es ist das Gerüst, womit man die neue Philosophie erbaut hat, und da dieses Gebäude jetzt, wenigstens zum Teil, dasteht, so bedürfen wir des Gerüstes weiter nicht.“ Goethe macht über den englischen Philosophen folgende hämische Bemerkung: „Bacon kommt mir vor wie ein Herkules, der einen Stall vom dialektischen Miste reinigt, um ihn mit Erfahrungsmist wieder zu füllen.“ —

Die Wahrheit liegt auch hier in der Mitte. Baco ist natürlich nicht der Dichter der Shakespeareschen Dramen gewesen. Der Lordkanzler war wohl ein Gelehrter, aber kein Dichter, denn die wenigen Proben der von ihm stammenden Gelegenheitsgedichte machen ihn wahrlich nicht dazu. Zudem ist die Autorschaft Shakespeares schon von seinen Zeitgenossen hinlänglich verbürgt; keine Stimme erhebt sich aus jener Zeit, die Baco zum Dichter des „Hamlet“ und „Macbeth“ macht. Auf den wunderlichen

Gedanken ist erst das Eldorado so vielen effekthaschenden Humbugs, Amerika, gekommen. Die ganze Baco-Shakespeare-Hypothese von Miß Delia Bacon an bis zu Edwin Bormann ist eine Unart litterarhistorischer Konstruktion, die des unfreiwilligen Humors nicht entbehrt.

Was nun Baco als fachmännischen Gelehrten, als Philosophen und Naturforscher angeht, so muß allerdings zugegeben werden, daß die Wissenschaft selbst durch ihn keine nennenswerte Bereicherung an Ergebnissen und neuen Resultaten erfahren hat. Die Versuche, welche er selber mit seiner Methode angestellt hat, haben nichts Wesentliches zu Tage gefördert, sein Können ist schülerhaft geblieben; kein Fach der Natur- oder Geisteswissenschaften hat durch seine Untersuchungen, Experimente und Forschungen wirkliche Fortschritte gemacht. Er war eben kein Fachmann, kein wissenschaftlicher Specialist, sondern Encyklopädist. Als ersteren angesehen, gehört er unstreitig dem Mittelalter noch an; er steht gleichsam mit Händen und Füßen noch in den irrigen Vorstellungen und absonderlichen Anschauungen der früheren Jahrhunderte, aber sein Auge, sein Geist schaut in eine neue Zeit hinein. Seine Praxis ist noch das unvollkommene Können des Mittelalters, aber seine Theorie ward zum Wege für die neuzeitlichen Wissenschaften. Diese seine Theorie haben allerdings erst Spätere mit Erfolg erprobt.

„Es ist das Verdienst des Mannes," sagt Prof. Haym in seiner prägnanten Kürze, „die denkende Naturbetrachtung in ihrer selbständigen Bedeutung hervorgehoben und Empirie und Philosophie principiell von neuem in eine fruchtbare Verbindung gebracht zu haben. Eine totale Reform der Wissenschaft anstrebend, setzte er aller bisherigen Philosophie als bloßer anticipatio mentis die neue Philosophie als interpretatio naturae entgegen. Die reine Auffassung der Natur ist nach Bacos Hauptschrift, dem Novum Organon, zunächst bedingt durch die völlige Reinigung des Geistes, durch die Beseitigung einer Reihe geistiger Hindernisse und Irrtümer, der sogenannten idola tribus, specus, fori und theatri (Vorurteile der Gattung, des Standpunktes, der Gesellschaft und der Bühne). Sie vollzieht sich aber durch die Methode der wahren d. h. vollständigen, sorgfältigen und besonders die nötigen Ausschließungen nicht versäumende Induktion. Das Ziel dieser Induktion ist die Ermittlung der wahren und konkreten Formen oder Ideen d. h. des eigensten Wesens der Naturdinge. Im Besitz dieser Kenntnis wird der Mensch zur Herrschaft über die Natur, zur Entdeckung und Erfindung befähigt. Diese neue Philosophie trägt praktische Früchte: sie verwendet die Ergebnisse ihrer Auslegung der Natur dazu, dem menschlichen Leben Vorteile, Genüsse und Erleichterungen zu verschaffen."

Das wissenschaftliche Lebenswerk Bacos war eine Frucht des neuen evangelischen Geistes der Freiheit und der Wahrheit. Negativ hat er den bisherigen unzulänglichen und unfruchtbaren Betrieb der Wissenschaften erkannt und dieselben thatsächlich von ihm befreit; positiv hat er die Natur wieder in ihr Recht eingesetzt, hat den Weg der Wahrheit gezeigt, die Methode, wodurch die Wissenschaften es zu besseren, wahreren Resultaten bringen und mehr denn vorher für die Menschheit segensreich werden konnten. Sein Befreiungswerk galt der Philosophie sowie der

Naturwissenschaft, um beide miteinander in real-idealer Weise zu vermählen. Baco hat die alte Scheidewand durchbrochen zwischen Geist und Natur, Spekulation und Erfahrung, wodurch die frühere Philosophie zu einem vagen und spitzfindigen Spekulieren geworden war, sich in scholastischen Wortkram und unfruchtbare Dialektik aufgelöst hatte und zu einer geistreichen Spielerei herabgesunken war, deren Resultate irreal und darum für die Menschen wertlos waren. Auch der Naturforschung hatte man die Seele genommen und ihr nur den toten Leib gelassen; man that nichts weiter als daß man endlose Kataloge von Naturkörpern anlegte und unmethodische, ziel- und ideenlose Experimente anstellte. So machte Baco erst einmal das Werkzeug aller Forschung, den Menschengeist gebrauchsfähig, er drang — und das ist entschieden reformatorisch — auf die Reinigung des Geistes von allen durch die Jahrhunderte geschleppten Vorurteilen, Irrtümern und toten Begriffen, von allem wertlosen, moderigen, astrologischen und alchymistischen Trödel und forderte planmäßiges experimentelles Betrachten und Erforschen der Natur, und zwar, wie es der Philosoph ausdrücklich ausspricht, um auf die Resultate eine wahrhafte und für den Menschen segensreiche Philosophie aufzubauen. Die Methode, welche Baco angab, ist freilich verbesserungsbedürftig gewesen — welch Menschenwerk wäre es nicht! — und sie ist von der fortschreitenden Wissenschaft verbessert worden; Stephenson hat auch nicht gleich die Lokomotive in ihrer jetzigen Vollkommenheit erfunden. Thatsächlich fand Baco in seiner Induktion das neue Erkenntnismittel, welches die neuere exakte Forschung von ihm dankbar übernommen hat. Nicht minder haben wir den Aufbau der Philosophie auf den Ergebnissen der exakten Wissenschaften — diese neue solide Fundamentierung der Philosophie, welche heute als etwas Selbstverständliches gilt — im letzten Grunde Baco zu danken. Und daß er hierbei nicht lediglich Empiriker sein wollte, sondern eine neue, wahrheitsvolle Philosophie erbauen, bezeugt der Philosoph selber: „Man würde mich durchaus mißverstehen, wenn man glauben wollte, ich rate nur den Physikern, Experimente in Bezug auf die Künste zu sammeln, um diese zu vervollkommnen. Denn wenn ich gleich die Vervollkommnung der Künste an vielen Stellen empfehle, so ist doch mein Hauptzweck: alle die Bächlein der Experimente in den Ozean der Philosophie zu leiten. Ich wiederhole demnach, daß es mir bei der Anempfehlung, Thatsachen zu sammeln, nicht auf diese selbst ankommt, sondern daß ich ihren Wert nur nach ihrem Einfluß auf die Philosophie schätze." Diese auf der Wirklichkeit ruhende Philosophie hatte für den praktischen Engländer im Zeitalter der Entdeckungen allerdings den praktischen auf die Wirklichkeit gehenden Zweck, die Natur beherrschen zu lernen zum Vorteil und Wohl der Menschen. Ich meine auch: wenn es göttliches Vermächtnis des Menschen ist, die Natur zu beherrschen, wenn also der Wert der menschlichen Bethätigung im praktischen Nachbilden der Allmacht Gottes zu suchen ist, so darf sich die wahre Philosophie nicht bei der bloß theoretischen Erkenntnis des Welträtsels beruhigen, sondern sie muß ihr letztes Ziel darin suchen, eine wirkliche *Weisheit* für die Menschen zu werden und ihnen zur Ausgestaltung und Vollendung ihres ganzen gottähnlichen Wesens und ihrer göttlichen Bestimmung zu

verhelfen. Die Erkenntnis iſt nur die Grundlage des Handelns und darf nie als Selbſtzweck angeſehen werden.

Jedermann erkennt den proteſtantiſchen Geiſt, welcher in Bacos wiſſenſchaftlichem Beſtreben nach Ausdruck ringt. Die religiöſen Reformatoren ſetzten dem verknöcherten Dogmatismus und den Irrtümern der Kirchenlehre die Bibel als Quell der Wahrheit und die perſönliche Erfahrung der Gnade in Chriſto als des Chriſten Recht und Pflicht gegenüber; ſie gaben dem Chriſtentum wieder den chriſtlichen Geiſt und machten die empfangene Erlöſung fruchtbar in einem gottſeligen Leben. Sie befreiten den Geiſt und ſetzten die Natur, die Gotteswelt wieder in ihre göttliche Würde ein. Baco, der wiſſenſchaftliche Reformator und Erneurer der Philoſophie und der exakten Wiſſenſchaften löſte die Wiſſenſchaft aus den Feſſeln der öden Schulgelehrſamkeit und der unberechtigten kirchlichen Bevormundung und wies ſie auf die Erfahrung als alleinige Quelle der Wahrheit; den wertloſen ſcholaſtiſchen Hirngeſpinſten des Mittelalters hielt er das untrügliche reale Buch der Natur entgegen; er gab durch Verbindung von Philoſophie und Naturforſchung der erſteren ihren Leib und der letzteren ihre Seele und ſchuf eine lebenswahre und lebensvolle für die Menſchheit nützliche Wiſſenſchaft. Der engliſche Naturphiloſoph verhalf dem Menſchengeiſt zur rechten intellektuellen Freiheit und der Natur zur Anerkennung ihres Wertes für das menſchliche Leben und menſchliche Forſchen — kurz, der Mann der Wiſſenſchaft that auf dem Gebiete der praktiſchen Erkenntnis, was die Reformatoren für den religiöſen Glauben und das ſittliche Wirken vollbrachten: er brachte Befreiung, wo vielhundertjähriges Gebundenſein, Leben, wo Totenſtarre, Wahrheit, wo Schein und Irrtum herrſchte; er gab der Menſchheit die Welt wieder, um in der Welt zu forſchen, zu wirken und zu ſchaffen.

Bedeutender als Baco nach der poſitiven Seite hin, nach der, ich möchte ſagen, plaſtiſchen Ausgeſtaltung und Darſtellung der chriſtlich-evangeliſchen Weltanſchauung und der ſittlich-religiöſen Weltgeſetze war ſein faſt gleichaltriger Zeitgenoſſe William Shakeſpeare.

Von ſeinem Lebensgange und äußeren Verhältniſſen wiſſen wir ſehr wenig; ſein Kommentator Steevens ſagt: „Alles, was wir mit einiger Beſtimmtheit über Shakeſpeare wiſſen, iſt dieſes: er ward geboren zu Stratford am Avon — heiratete dort und hatte Kinder — ging nach London, wo er Schauſpieler wurde und Gedichte und Dramen ſchrieb — kehrte nach Stratford zurück, machte ſein Teſtament, ſtarb und wurde begraben.“ Nun etwas mehr hat die litteraturgeſchichtliche Forſchung doch über ihn zu erfahren geſucht; es iſt aber trotzdem bei weitem nicht ausreichend, uns das Reifen des Genius zu erklären. Wer eine Biographie Shakeſpeares ſchreiben will, iſt gar oft auf Vermutungen und mehr oder weniger ſichere Folgerungen angewieſen; damit erklärt ſich auch, warum die Lebens- und Charakterbilder, die man von dem Dichter entworfen hat, ſo weit auseinandergehen; es iſt eben der perſönlichen Auffaſſung und dem ſubjektiven Urteil zu weiter Spielraum gelaſſen.

Wir begnügen uns mit folgenden wenigen biographiſchen Notizen. William Shakeſpeare (der Name weiſt unzählige Schreibarten auf) iſt zu

Stratford am Avon als Sohn John Shakespeares, eines wohlhabenden und angesehenen Bürgers und Landwirts, der zugleich Fleischerei und Wollhandel betrieb, wahrscheinlich am 23. April 1564 geboren. Er besuchte die Lateinschule seiner Vaterstadt bis zum zwölften Lebensjahre und half dann seinem Vater mit in dessen Geschäften. Jetzt nun, wo die bedeutsamste Periode des Dichterlebens anhebt, wo wir etwas von dem Bildungsgange des gewaltigsten Dramatikers erfahren möchten, werden wir von der Chronik ganz im Stiche gelassen. Um die Kluft zu überbrücken, hat die Phantasie das Ihre gethan und den jungen Shakespeare Lehrer, Gehülfen eines Advokaten und was nicht sonst noch werden lassen. Denn auf der einen Seite steht so ziemlich fest, daß William keine Universität besucht hat, andrerseits müssen wir fragen: Woher hat er denn den ungeheuren Reichtum von Kenntnissen, von denen seine Dramen Zeugnis ablegen? Er weiß Bescheid in der lateinischen, französischen, italienischen und spanischen Sprache; Geschichte, Rechtswissenschaft, Medizin, Psychiatrie, Naturwissenschaft, Landwirtschaft, Schiffahrt, Apotheker- und Buchdruckerkunst — überall ist er beschlagen. Es bleibt uns hier kein anderer Ausweg als der: wir stehen eben vor einem Genie, das autodidaktisch aus Büchern und durch Anschauung unter geschickter Benutzung der sich darbietenden Gelegenheiten bei ungeheurem Fleiß sich die so verschiedenartigen Kenntnisse anzueignen verstanden hat.

Erst neunzehnjährig heiratete Shakespeare Anna Hathaway, die um acht Jahre ältere Tochter eines benachbarten wohlhabenden Landmanns. Es wurden ihm drei Kinder, zwei Töchter und ein Sohn geboren, welch letzterer bereits im Jahre 1596 wieder verstarb. Londoner Schauspielertruppen, die auch nach Stratford kamen, haben jedenfalls das schlummernde Talent geweckt; bereits im Jahre 1585 finden wir ihn in London als Dichter lyrischer und erzählender Poesien, vor allem aber als Dramatiker und Schauspieler. Seine Familie ließ der junge Ehemann in seiner Vaterstadt zurück, kehrte aber jedes Jahr zu längerem Aufenthalte wieder heim. Mitbestimmend zu dieser freiwilligen Trennung muß auch wohl der Umstand gewesen sein, daß die zeitweilig schlechteren Vermögensumstände seines Vaters es dem Dichter nahe legten, sich eine eigene Existenz zu gründen.

Shakespeare, welcher uns von seinen Zeitgenossen als ein wohlgestalteter, edler und liebenswürdiger Mann von gutem Witz und prächtiger Unterhaltungsgabe geschildert wird, gelangte mit den Jahren zu einer gewissen Wohlhabenheit. Seine Ersparnisse verwendete er als ein kluger und solider Hausvater dazu, nach des Vaters Tode die elterlichen Besitzungen zu vergrößern. Im Jahre 1604 zog er sich gänzlich nach seiner Heimatstadt zurück und lebte im Kreise der Seinen sorgenfrei und unabhängig seiner Muse und der Verwaltung seiner Güter. Er starb am 23. April 1616. Sein Testament beginnt mit folgenden, uns des Dichters tief evangelisches Christentum offenbarenden Worten: „Im Namen Gottes. Amen. Ich William Shakespeare aus Stratford, der ich mich, Gott sei Lob, bei vollkommener Gesundheit und Besinnung befinde, ordne und bestimme diesen meinen letzten Willen und mein Testament in folgender Weise: Erstens befehle ich meine Seele in die Hände

Gottes, meines Schöpfers, in der Hoffnung und in dem zuversichtlichen Glauben, durch die alleinigen Verdienste Jesu Christi, meines Erlösers, des ewigen Lebens teilhaftig zu werden, während mein Leib wieder zu Staub wird, aus dem er geschaffen ist." —

Shakespeares unerreichte dramatische Größe wird unbestritten anerkannt; einen Dichter, welcher über einen solchen Reichtum der Menschenkenntnis, über ein solches Beherrschen der verschiedenartigsten Stoffe und Motive und über ein solches Schaffen verfügt, hat es weder vorher noch nachher gegeben. Mit Recht sagt von ihm Gervinus: „Wir blicken in alle Zustände des inneren Seelenlebens des einzelnen, in das Treiben aller Klassen und Stände, in alle Arten des Familien- und Privatlebens, in alle Phasen des öffentlichen Geschäftslebens hinein. Wir werden eingeführt in das Treiben der römischen Aristokratie, Republik und Monarchie, in die mythische Heroenzeit der gallischen und britischen Urbevölkerung, in die abenteuerliche Welt der romantischen Ritterzeit und des Mittelalters, auf den Boden der modernen vaterländischen Geschichte der mittleren und neueren Zeiten. Über allen diesen Epochen, über allen diesen mannigfaltigen Verhältnissen steht der Dichter mit einer Überlegenheit der Anschauung, so erhaben über Vorurteil und Partei, über Volk und Zeit, mit einer solchen Gesundheit und Sicherheit des Urteils in Sachen der Kunst, der Sitte und Politik, der Religion, daß er einem viel späteren und reiferen Zeitalter anzugehören scheint."

Ein solches dichterisches Können ist schier erstaunlich: Shakespeare ist Lyriker und Epiker; vor allem aber als Dramatiker ist er ein Meister und zwar im Lustspiel nicht minder als im Drama und Trauerspiel. Wir erschauern, wenn er uns seine tragischen Gestalten und Konflikte vorführt; hinreißend ist der köstliche Humor und sprudelnde Witz seiner Komödien und komischen Personen. Die ganze Tonleiter menschlicher Regungen, Gefühle und Leidenschaften läßt er erklingen; er findet sowohl für das Furchtbare und Erhabene wie für das Liebliche, Zarte und Märchenhafte die passende Melodie; Tugend und Laster, Frömmigkeit und Gottlosigkeit kommen durch ihn zur naturwahren Darstellung. Und Shakespeares Personen sind nicht Marionetten, nicht sich von Anfang bis zu Ende gleichbleibende Puppen, sondern sie stehen unter dem realen Gesetz der psychologischen und ethischen Entwicklung. In diesem gesunden Realismus, in der Realität, der Wahrheit seiner Personen und deren durchgeführter Geschicke zeigt sich schon etwas von dem evangelischen Geiste: die Abneigung gegen allen hohlen Schein und alles unwahre Wesen, das offene und ehrliche Eintreten für die Wahrheit und Wahrhaftigkeit.

Nun, mancher moderne Dramatiker will es dem Shakespeare im Realismus gleichthun, aber er bleibt dabei ebensoweit von der natürlichen wie von der christlichen Wahrheit entfernt. Shakespeares Größe gipfelt in der Verklärung seines Realismus durch christlichen Idealismus, in der Durchdringung der Natürlichkeit mit christlichem Geiste; er ist gerade als der mustergültige Realist ein religiöser Dichter und Verkündiger der christlich-evangelischen Weltanschauung und steht als solcher weit über unsern Dichterheroen Goethe und Schiller. Der protestantische Geist hat in dem englischen Dramatiker und seinen Schöpfungen eine solche klassische

Gestalt und packende, überzeugende Wirklichkeit angenommen, daß William Shakespeare immer noch als der berufene Lehrmeister aller dramatischen Dichter gilt.

Die nachfolgenden Ausführungen vermögen nur andeutungsweise die reichen Spuren protestantischen Glaubens und Geistes in Shakespeares Dramen zu zeigen. Es ist verwunderlich, welche verschiedenen religiösen Anschauungen man dem Dichter untergeschoben hat; da wird er des Pantheismus, des Atheismus, des Indifferentismus, des Humanismus, des offenbaren Heidentums, des Katholizismus und wessen nicht sonst noch geziehen — und er ist doch, wie schon aus dem Anfang seines Testaments hervorgeht, ein unverfälschter Protestant. Freilich tritt der Dichter selbst persönlich in seinen Dichtungen mit dem offenen konfessionellen Bekenntnis nicht hervor, dazu bestand im Elisabethinischen Zeitalter, wo alle nicht zur Hochkirche sich bekennenden Christen, ob Katholiken oder Protestanten, verfolgt wurden, noch zu wenig Glaubensfreiheit; überdies verbot im Jahre 1603 ein Parlamentsbeschluß geradezu die Erwähnung heiliger Namen und Dinge auf der Bühne. Aber Shakespeares Personen, selbst Heiden (man lese in „Lear", „Cymbeline", „Titus Andronikus", „Antonius und Kleopatra" u. a.!) reden und handeln aus echt evangelischem Geiste heraus.

Der große Brite ist der Dichter der göttlichen Strafgerechtigkeit, zugleich aber auch der verzeihenden Gnade und Barmherzigkeit Gottes. „Eine durchgängige Voraussetzung in Shakespeares Dichtungen", so urteilt der Ethiker Martensen, „ist die tiefchristliche Auffassung der Sünde. Seine Menschen haben alle Fleisch und Blut, und an ihnen zeigt es sich, daß in ihrem Fleische nichts Gutes wohnt; selbst seine reinsten und edelsten Charaktere, seine Julia, seine Desdemona, lauter wirkliche Menschen, haben einen Zusatz von Sünde und Schuld, welcher ihr nachfolgendes Geschick motiviert. Alle sind unter der Sünde beschlossen. Auch seine Poesie darf eine Poesie des Weltschmerzes heißen, aber sie ist nicht eine Klage über unverschuldete Schmerzen der Menschen. Nein, einer Welt der Sünde entspricht bei ihm eine Welt des Todes und der Vergänglichkeit, entspricht das Elend der Menschen und die Eitelkeit des Weltlebens."

Die griechische Tragödie (zum Teil auch noch ihre Nachahmer, unsere klassischen Dichter, gar nicht zu reden von den Schicksalstragöden) ließ das Geschick, die μοῖρα, das fatum, bestimmend über den menschlichen Handlungen und Schicksalen schweben. Shakespeare macht in seinen Dramen seine Personen selbst für ihre Handlungen und damit auch für ihre Geschicke voll verantwortlich; sie sind ihm nicht mehr Puppen in den Händen launischer Götter oder einer ungerechten Schicksalsmacht, sondern freie, über sich selbst bestimmende Persönlichkeiten und können sich frei für das Gute wie für das Böse entscheiden, haben aber ihre Entschlüsse und deren Folgen vor Gott und Menschen zu vertreten; sie empfangen dann nach dem göttlichen Gesetz der Gerechtigkeit, was ihre Thaten wert sind. Das ist specifisch christliche Auffassung. Von Bedeutung sind hier die Worte zweier ausgelernter Schurken, des Jago im „Othello" und des Edmund im „Lear". Jener äußert sich zu Rodrigo: „In uns selber liegt's, ob wir so sind oder anders. Unser Körper ist der Garten und

unser Wille der Gärtner, so daß, ob wir Nesseln drin pflanzen wollen oder Salat bauen; Ysop aufziehen oder Thymian aussäten; ihn dürftig mit einerlei Kraut besetzen oder mit mancherlei Gewächs aussaugen; ihn müßig verwildern lassen oder fleißig in Zucht halten — ei, das Vermögen dazu und die bessernde Hand liegt durchaus in unserm freien Willen." — In demselben Sinne läßt sich Edmund vernehmen: „Das ist die ausbündige Narrheit dieser Welt, daß, wenn wir an Glück krank sind, wir die Schuld unserer Unfälle auf Sonne, Mond und Sterne schieben, als wenn wir Schurken wären durch Notwendigkeit, Narren durch himmlische Einwirkung; Schelme, Diebe und Verräter durch Übermacht der Sphären; Trunkenbolde, Lügner und Ehebrecher durch erzwungene Abhängigkeit von planetarischem Einfluß. Eine herrliche Ausflucht für die Liederlichen, seine hitzige Natur den Sternen zur Last zu legen." —

Also ist jeder Sünder auch für seine bösen Thaten verantwortlich und er weiß sich selbst dafür verantwortlich. Kein Theologe weiß so erschütternd von dem unheimlichen Reich des Bösen, von seinem Wesen und seiner Macht, von der Verbreitung und schrecklichen Frucht der Sünde zu reden wie der Dichter. In Übereinstimmung mit der Heiligen Schrift ist ihm das Böse eine reale Macht außerhalb des Menschen, die sich im Teufel und seinen Geistern konzentriert. Es giebt ein wirkliches, transscendentales, widergöttliches Reich des Bösen, eine Hölle, aus der die bösen Geister ausgehen, die Menschen zur Sünde zu verführen, sie schuldig zu machen, sie damit um ihr irdisches Glück und ihr ewiges Erbteil mit dem Schein der Wahrheit zu betrügen. Dem Menschen ist es überlassen, den Einflüsterungen Gehör zu schenken und sich verführen zu lassen, zu den verlockenden Vorschlägen der Hölle sein „ich will" zu sprechen, oder diesen Geistern die Thür des Herzens zu verschließen; jedem sagt aber warnend sein Gewissen, was seine Pflicht ist und wessen er sich von Gott zu versehen hat, wenn er wider Gottes Gebote handelt.

In das Reich der Hölle und ihre Verführungskunst thun wir Einblick in den Hexenscenen des „Macbeth" (I, 1. 3; III, 5; IV, 1); dazu nehme man die Worte der Lady I, 5:

„Kommt, ihr Geister,
Die ihr den Mordgedanken folgt, entweibt mich hier."

Sodann „Kaufmann von Venedig" I, 3:

„Siehst du, Bassanio,
Der Teufel kann sich auf die Schrift berufen.
Ein arg Gemüt, das heil'ges Zeichen vorbringt,
Ist wie ein Schalk mit Lächeln auf der Wange,
Ein schöner Apfel, in dem Herzen faul."

Ferner „Maß für Maß" II, 2:

„O list'ger Erbfeind! Heil'ge dir zu fangen,
Köderst du sie mit Heiligen."

III, 1:

„Das ist die list'ge Ausstattung der Hölle,
Den frechsten Schalk verkleidend einzuhüllen
In fromme Tracht."

Ähnlich „Othello" II, 3 („Wenn Teufel ärgste Sünde" u. s. w.) und „Hamlet" II, 2 („Der Teufel hat Gewalt" u. s. w.). Man vergleiche dazu Pauli Wort 2. Kor. 11, 14: „Der Satan selbst verkleidet sich in einen Engel des Lichts."

Wie schon aus dem Angeführten und sonst aus Shakespeares Dramen — vergleiche besonders die Gegenüberstellung des Banquo und Macbeth („Macbeth" I, 3) — hervorgeht, hat die Hölle durchaus keine zwingende, fatalistische Gewalt. Anknüpfungspunkte für ihre Verlockungen liegen ja in jedem Menschen; dafür hat dieser aber über sich zu wachen. Fällt jemand der Hölle zum Opfer, so ist es seine Schuld, er hat dem Teufel erst seine Hand hingereicht. Dann wird er aber der Sünde und der Hölle Knecht, und der Tod ist der Sünde Sold. Das ist ja ein furchtbares aber thatsächliches Naturgesetz der Sünde: Von dem ersten Vergehen geht es immer tiefer in das Verbrechen hinein, immer schneller die schiefe Ebene hinab der Hölle zu, und wer sich schuldig macht, den wird unbedingt und unabwendbar die göttliche Strafe erreichen; und mag er Schuld türmen auf Schuld, wie ein Macbeth, Claudius (in „Hamlet") oder Richard III., um seine Zukunft zu sichern und Gottes Zorn zu entgehen, die göttliche Strafgerechtigkeit erreicht ihn. Und hält auch der Sünder der warnenden Stimme des Gewissens den Mund zu, sofort nach der That schreit es desto lauter als göttliche Rächerin; ganz gewiß aber spricht es beim Hereinbrechen der Vergeltung das Urteil über den Böse-wicht und läßt ihn verzweifeln.

So meldet sich das Gewissen bereits bei Macbeth, als kaum der Brudermord geschehen (II, 2):

„Woher dies Klopfen? Wohin kam's mit mir,
Daß jeder Laut mich aufschreckt! — Was für Hände!
Sie reißen mir die Augen aus! Weh' mir!
Kann alle Flut des Weltmeers meine Hand
Reinwaschen von dem Blut? Nein, eher färbt
Die Hand die Meere all' rot bis zum Grunde,
Daß sich ihr Grün in Purpur wandelt!"

Dazu paßt später der Lady erschütterndes Selbsturteil, als der Rächer in der Brust sie ruhelos Tag und Nacht umhertreibt: „Hier noch immer der Blutgeruch; alle Wohlgerüche Arabiens werden diese kleine Hand nicht wieder wohlriechend machen."

Man sehe sich ferner den Monolog des brudermörderischen Königs im „Hamlet" an (III, 3):

„O meine That ist faul, sie stinkt zum Himmel,
Sie hat auf sich den ält'sten, ersten Fluch,
Den Fluch des Brudermörders!" — u. s. w.

Oder man lese in „Richard III." die tiefergreifende Scene, wo die Geister des Ermordeten ihrem Mörder erscheinen und ihm ihren Fluch zuschleudern, daß er, von den schrecklichsten inneren Qualen gefoltert, verzweifelt — ich meine die Scene V, 3:

„Ein andres Pferd! — Verbindet meine Wunden! —
Erbarmen, Jesus! — Still, ich träumte nur.
Gewissen, Memme, o wie quälst du mich!" — u. s. w.

An die Höllenstrafen in Dantes „göttlicher Komödie" erinnert endlich des Clarence Traum in demselben Drama I, 4.

Ja, jeder Sünder erlebt's an sich: „Das Gewissen ist nicht bloß ein Wort für Feige nur", und die göttliche Strafgerechtigkeit ist keine leere Phrase. Die Sünde ist der Leute Verderben und das ist der Fluch der bösen That, daß sie fortzeugend Böses muß gebären, daß sie aus einer scheinbar geringfügigen That oft ein Krater wird, der alles um sich her verschlingt. Was hängt an der Eifersucht des Leontes („Wintermärchen"), an Coriolans Verrat, an Macbeths Königsmord und Claudius' blutigem Thronraub („Hamlet"), an Brutus' Dolchstoß („Julius Cäsar"), an König Johanns und noch mehr an Heinrich Bolingbrokes Usurpation („Richard II.") für eine Kette von Sünde und Strafe! Wie traurig wahr! Wissen wir doch aus der Heiligen Schrift: An Adams erster Sünde hängt die Sünde und der Fluch der Sünde der ganzen Welt. — Der Dichter hängt nun etwa der Sünde und dem Laster kein schönes Gewand um, wie unsere Modernen es von den Franzosen gelernt haben, er zeigt uns ehrlich das Laster in seiner ganzen Häßlichkeit und Verwerflichkeit als *Schandfleck* am Menschen; die Kinder des Lasters verleugnen ihre Natur als Menschen einer niederen sittlichen Stufe auch nicht in ihrer Redeweise. — Ach, und wie kennt Shakespeare das menschliche Geschlecht, wie weiß er, daß das Böse das allgemeine menschliche Erbteil ist und sogar jeder menschlichen Tugend und Tüchtigkeit anhaftet und dadurch derselben so oft verhängnisvoll wird. „Da ist keiner, der Gutes thue." Dadurch kommen uns ja Shakespeares Gestalten menschlich so nahe, darum erschüttert uns ihr tragisches Geschick so, weil es keine Theaterfiguren, nicht Engel oder Teufel sind, sondern Menschen mit Fleisch und Bein, wirkliche Menschen der Erde, in denen wir uns selbst wiedererkennen mit unsern innersten Regungen und Schwächen, in denen wir uns selbst verurteilt sehen. Nehmen wir die Tragödie „König Lear" zur Hand. Die tragischen Hauptpersonen sind die edelsten Gestalten des Stückes: Lear selbst und seine Tochter Cordelia. Warum? Der König will sich in den Dankbarkeits- und Liebesbeteuerungen seiner Kinder selbst bespiegeln, in ihm schlummern zwei Teufel: Eitelkeit und Jähzorn. Cordelia ist schweigsam und trotzig zur Unzeit, sie verschuldet damit — da sie doch den Vater kennt — ihre eigene Zurücksetzung. In „Othello" ist die Wurzel des tragischen Verhängnisses nicht die Tücke Jagos, sondern Desdemonas Verletzung des vierten Gebotes: „Sie trog den Vater." In „Romeo und Julia" sind dadurch die beiden Liebenden schuldig geworden, daß sie zu krummen Wegen ihre Zuflucht nehmen, um zum Ziele zu kommen. Der tapfere Titus Andronikus verwundet ein Mutterherz und bringt dadurch unsägliches Elend über sein ganzes Haus. Cäsars Ehrgeiz, Coriolans aristokratischer Trotz wird für diese beiden edlen Charaktere zum Verhängnis. — Oft ist's im Anfang nur ein winziges verborgenes Samenkorn, nur eine Regung, ein Schein von Sünde; aber der Augenblick macht die Regung zum Begehren, der Mangel an christlicher Selbstbeherrschung und Selbstzucht läßt den Gedanken zur That auswachsen — die Sünde ist da. Da haben wir die Bestätigung des Bibelwortes: „Wir sind allzumal Sünder und mangeln des Ruhms, den wir bei

Ähnlich „Othello" II, 3 („Wenn Teufel ärgste Sünde" u. s. w.) und „Hamlet" II, 2 („Der Teufel hat Gewalt" u. s. w.). Man vergleiche dazu Pauli Wort 2. Kor. 11, 14: „Der Satan selbst verkleidet sich in einen Engel des Lichts."

Wie schon aus dem Angeführten und sonst aus Shakespeares Dramen — vergleiche besonders die Gegenüberstellung des Banquo und Macbeth („Macbeth" I, 3) — hervorgeht, hat die Hölle durchaus keine zwingende, fatalistische Gewalt. Anknüpfungspunkte für ihre Verlockungen liegen ja in jedem Menschen; dafür hat dieser aber über sich zu wachen. Fällt jemand der Hölle zum Opfer, so ist es seine Schuld, er hat dem Teufel erst seine Hand hingereicht. Dann wird er aber der Sünde und der Hölle Knecht, und der Tod ist der Sünde Sold. Das ist ja ein furchtbares aber thatsächliches Naturgesetz der Sünde: Von dem ersten Vergehen geht es immer tiefer in das Verbrechen hinein, immer schneller die schiefe Ebene hinab der Hölle zu, und wer sich schuldig macht, den wird unbedingt und unabwendbar die göttliche Strafe erreichen; und mag er Schuld türmen auf Schuld, wie ein Macbeth, Claudius (in „Hamlet") oder Richard III., um seine Zukunft zu sichern und Gottes Zorn zu entgehen, die göttliche Strafgerechtigkeit erreicht ihn. Und hält auch der Sünder der warnenden Stimme des Gewissens den Mund zu, sofort nach der That schreit es desto lauter als göttliche Rächerin; ganz gewiß aber spricht es beim Hereinbrechen der Vergeltung das Urteil über den Bösewicht und läßt ihn verzweifeln.

So meldet sich das Gewissen bereits bei Macbeth, als kaum der Brudermord geschehen (II, 2):

„Woher dies Klopfen? Wohin kam's mit mir,
Daß jeder Laut mich aufschreckt! — Was für Hände!
Sie reißen mir die Augen aus! Weh' mir!
Kann alle Flut des Weltmeers meine Hand
Reinwaschen von dem Blut? Nein, eher färbt
Die Hand die Meere all' rot bis zum Grunde,
Daß sich ihr Grün in Purpur wandelt!"

Dazu paßt später der Lady erschütterndes Selbsturteil, als der Rächer in der Brust sie ruhelos Tag und Nacht umhertreibt: „Hier noch immer der Blutgeruch; alle Wohlgerüche Arabiens werden diese kleine Hand nicht wieder wohlriechend machen."

Man sehe sich ferner den Monolog des brudermörderischen Königs im „Hamlet" an (III, 3):

„O meine That ist faul, sie stinkt zum Himmel,
Sie hat auf sich den ält'sten, ersten Fluch,
Den Fluch des Brudermörders!" — u. s. w.

Oder man lese in „Richard III." die tiefergreifende Scene, wo die Geister des Ermordeten ihrem Mörder erscheinen und ihm ihren Fluch zuschleudern, daß er, von den schrecklichsten inneren Qualen gefoltert, verzweifelt — ich meine die Scene V, 3:

„Ein andres Pferd! — Verbindet meine Wunden! —
Erbarmen, Jesus! — Still, ich träumte nur.
Gewissen, Memme, o wie quälst du mich!" — u. s. w.

An die Höllenstrafen in Dantes „göttlicher Komödie" erinnert endlich des Clarence Traum in demselben Drama I, 4.

Ja, jeder Sünder erlebt's an sich: „Das Gewissen ist nicht bloß ein Wort für Feige nur", und die göttliche Strafgerechtigkeit ist keine leere Phrase. Die Sünde ist der Leute Verderben und das ist der Fluch der bösen That, daß sie fortzeugend Böses muß gebären, daß sie aus einer scheinbar geringfügigen That oft ein Krater wird, der alles um sich her verschlingt. Was hängt an der Eifersucht des Leontes („Wintermärchen"), an Coriolans Verrat, an Macbeths Königsmord und Claudius' blutigem Thronraub („Hamlet"), an Brutus' Dolchstoß („Julius Cäsar"), an König Johanns und noch mehr an Heinrich Bolingbrokes Usurpation („Richard II.") für eine Kette von Sünde und Strafe! Wie traurig wahr! Wissen wir doch aus der Heiligen Schrift: An Adams erster Sünde hängt die Sünde und der Fluch der Sünde der ganzen Welt. — Der Dichter hängt nun etwa der Sünde und dem Laster kein schönes Gewand um, wie unsere Modernen es von den Franzosen gelernt haben, er zeigt uns ehrlich das Laster in seiner ganzen Häßlichkeit und Verwerflichkeit als Schandfleck am Menschen; die Kinder des Lasters verleugnen ihre Natur als Menschen einer niederen sittlichen Stufe auch nicht in ihrer Redeweise. — Ach, und wie kennt Shakespeare das menschliche Geschlecht, wie weiß er, daß das Böse das allgemeine menschliche Erbteil ist und sogar jeder menschlichen Tugend und Tüchtigkeit anhaftet und dadurch derselben so oft verhängnisvoll wird. „Da ist keiner, der Gutes thue." Dadurch kommen uns ja Shakespeares Gestalten menschlich so nahe, darum erschüttert uns ihr tragisches Geschick so, weil es keine Theaterfiguren, nicht Engel oder Teufel sind, sondern Menschen mit Fleisch und Bein, wirkliche Menschen der Erde, in denen wir uns selbst wiedererkennen mit unsern innersten Regungen und Schwächen, in denen wir uns selbst verurteilt sehen. Nehmen wir die Tragödie „König Lear" zur Hand. Die tragischen Hauptpersonen sind die edelsten Gestalten des Stückes: Lear selbst und seine Tochter Cordelia. Warum? Der König will sich in den Dankbarkeits- und Liebesbeteuerungen seiner Kinder selbst bespiegeln, in ihm schlummern zwei Teufel: Eitelkeit und Jähzorn. Cordelia ist schweigsam und trotzig zur Unzeit, sie verschuldet damit — da sie doch den Vater kennt — ihre eigene Zurücksetzung. In „Othello" ist die Wurzel des tragischen Verhängnisses nicht die Tücke Jagos, sondern Desdemonas Verletzung des vierten Gebotes: „Sie trog den Vater." In „Romeo und Julia" sind dadurch die beiden Liebenden schuldig geworden, daß sie zu krummen Wegen ihre Zuflucht nehmen, um zum Ziele zu kommen. Der tapfere Titus Andronikus verwundet ein Mutterherz und bringt dadurch unsägliches Elend über sein ganzes Haus. Cäsars Ehrgeiz, Coriolans aristokratischer Trotz wird für diese beiden edlen Charaktere zum Verhängnis. — Oft ist's im Anfang nur ein winziges verborgenes Samenkorn, nur eine Regung, ein Schein von Sünde; aber der Augenblick macht die Regung zum Begehren, der Mangel an christlicher Selbstbeherrschung und Selbstzucht läßt den Gedanken zur That auswachsen — die Sünde ist da. Da haben wir die Bestätigung des Bibelwortes: „Wir sind allzumal Sünder und mangeln des Ruhms, den wir bei

Gott haben sollen", und: „Wer da steht, der sehe wohl zu, daß er nicht falle!" Wo ist eine Sünde, die der Dichter nicht an den Pranger stellt, ja der er nicht bis zu ihren letzten Wurzeln nachspürt und die er nicht schon im Keime verurteilt als Frevel gegen das Gebot des heiligen und gerechten Gottes, der seine Strafe auf das Haupt des Schuldigen schleudert schon in diesem Leben und dann in der Ewigkeit! Andrerseits wo ist ein Mensch, der von sich sagen dürfte: Ich habe keine Sünde! O, wer sich von Pharisäismus, Selbstüberhebung und lieblosem Aburteilen anderer heilen lassen will, der studiere Shakespeare!

Der Dramatiker kennt aber nicht nur die Sünde und ihre schrecklichen Folgen, er weiß auch von Gottesfurcht und Frömmigkeit und ihrem göttlichen Sold, von Buße, Gebet, Läuterung und Gnade zu reden. Gott droht ja nicht nur zu strafen, sondern er thut auch wohl und zwar allen denen, die ihn lieben und seine Gebote halten. Unser Evangelium weiß nicht nur die Sündhaftigkeit der Welt in das Licht zu stellen, sondern auch die Erlösung der Welt; wo die Sünde mächtig wurde, ist die Gnade noch viel mächtiger geworden.

Wenn der Dichter die christliche Frömmigkeit verkörpert, so hat er keine überirdische Heiligkeit, auch keine lässige Frömmelei im Sinne, sondern das Gottvertrauen, welches betet und arbeitet, das wohl auf Gott seine Hoffnung setzt, aber auch das Seinige thut, Gott zu gefallen. Wer da wissen will, wie sich der Dichter solche gesunde evangelische Frömmigkeit denkt, der sehe sich das Königsideal an, wie es von ihm, vielleicht unter Hineinverweben eigener sittlich-religiöser Vorzüge, in Heinrich V. verkörpert ist. Ja, das ist ein christlicher Fürst, in dem echt evangelische Frömmigkeit sich mit edlen Herrschertugenden vereint — doch so, daß Heinrich V. keine Idealfigur wird, sondern ein Mensch bleibt. Gott segnet ihn und durch ihn sein Land.

Ein Bild jungfräulicher Tugend, Reinheit und Keuschheit, welche die Sünde ärger haßt denn den Tod, die selbst dem Laster Achtung abnötigt, solche Reinheit und Keuschheit, die von Gott wunderbar behütet und zuletzt hoch belohnt wird, tritt uns in Isabella („Maß für Maß"), in der Marina („Perikles") und in der Imogen („Cymbeline") entgegen.

Wie kennt der Dichter die heilige Weihe und Kraft des christlichen, d. h. evangelischen Gebets, welches vermag „dem Falle vorzubeugen und Verzeihung Gefallener auszuwirken." Seine Fürsten und Helden sind betende Christen; das ist ihre Stärke im Kampf, die Quelle ihrer Kraft auf dem Thron. Wir sehen sogar in „Macbeth" einen betenden Arzt auf der Bühne erscheinen.

Als ein leuchtender Stern strahlt in Shakespeares Dichtungen die Gnade, die Gnade Gottes durch Christum, an die wir glauben, deren wir uns getrösten, die Gnade, welche darum auch ein jeder an seinem reuigen Mitbruder üben soll. Gottes Gnade rufen die sterbenden Helden in ihrem letzten Gebet an. So York in „Heinrich VI.":

„Thu auf dein Thor der Gnade, guter Gott!
Durch diese Wunden fliegt mein Geist zu dir."

An Christi Gnadenblut gemahnt Clarence die Mörder („Richard III." I, 4):

„Wofern ihr hofft, daß Christi teures Blut,
Das er vergoß für unsre schweren Sünden,
Auch euch erlösen soll — hebt euch hinweg."

Die Porzia weist den haßerfüllten Juden („Kaufmann von Venedig" IV, 1) auf Gottes Gnade hin, derer wir alle bedürfen:

„Natürlich kennt die Gnade keinen Zwang.
Sie träufelt wie des Himmels süßer Regen
Zur Erde nieder; zwiefach segnet sie:
Sie segnet den, der giebt, und, der empfängt.
Sie ist das Mächtigste im Mächtigen
Und ziert den Fürsten mehr als seine Krone.
Das Scepter zeigt weltlicher Macht Gewalt,
Als Attribut der Würd' und Majestät,
Worin die Furcht und Scheu vor Kön'gen ruht.
Doch Gnad' ist über ihres Scepters Macht:
Sie hat das Herz der Könige zum Thron,
Sie ist ein Attribut der Gottheit selbst,
Und ird'sche Macht kommt göttlicher am nächsten,
Wenn Recht in Gnade schmilzt. Darum, o Jude,
Obwohl du Recht verlangst, erwäge doch,
Daß keiner von uns nach dem Lauf des Rechts
Zum Heil gedeiht. Wir flehen all um Gnade,
Und eben dies Gebot ermahnt uns, Gnade
Auch selbst zu üben." — — —

Der Jude will nichts von Gnade wissen und wird deshalb gerichtet nach dem strengen Buchstaben des Gesetzes. — Doch mildert auch hier aus Antonius Mund Gnade das Urteil.

Mit demselben Hinweis auf Gottes Gnade sucht die tugendreine Isabella („Maß für Maß" II, 2) das Herz des unbarmherzigen Richters zu rühren, der selber später für seine Schuld des Herzogs Gnade in Anspruch nehmen muß:

„Ach! alle Seelen waren einst verfallen,
Und er, dem Fug und Macht zur Strafe war,
Fand noch Vermittlung. Wie erging es Euch,
Wollt' Er, das allerhöchste Recht, Euch richten
So, wie Ihr seid? O das erwäget, Herr,
Und Gnade wird entschweben Euren Lippen
Mit Kindesunschuld."

So übt auch Valentin an dem reuigen Freunde („Die beiden Edelleute von Verona" V, 4) Gnade und Vergebung, als derselbe seine Untreue aufrichtig bereut und dieser Reue durch die That Nachdruck verleiht:

„Proteus: Ich steh' von Scham und Schuld vernichtet da,
Vergieb mir, Valentin. Wenn Herzensreue
Als Lösegeld für solche Schuld genügt,
Hier biet' ich sie; fürwahr, mein Schmerz ist groß,
Wie mein Vergehn.
Valentin: Wohlan, ich bin befriedigt,
Und wieder acht' ich dich als Ehrenmann.
Wem Reue nicht genügt, der hegt vor Himmel
Und Erde, die versöhnbar, keine Scheu;
Des Ew'gen Zorn besänftigt ja die Reu'."

Gnade für Recht läßt der Herzog in „Maß für Maß“ über den zerknirſchten Angelo, ja ſelbſt über den bekehrten Claudio ergehen unter der Bedingung, daß ſie ihre Vergehen gegen ihre Verlobten wieder gut machen.

Solche milde Verzeihung bildet des himmliſchen Vaters verzeihende Liebe ab. Als Spender der Gnade erweiſt ſich Gott ja bei Shakeſpeare an allen denen, die von der Sünde noch nicht verdorben, ſondern nur angefochten ſind; er läutert ſie von allen Schlacken, arbeitet ihr im Grunde gutes Weſen heraus, läßt ſie geiſtlich wachſen und reifen und giebt ihnen dann dem Hiob gleich alles, was er ihnen genommen, zwiefältig. Und iſt auch eines Menſchen Glück durch ſeine Sünde in Trümmer geſunken und hat der Sterbliche in dem Schiffbruch auch nichts von äußeren Gütern und Ehren gerettet, — Gott reicht dem Reuigen vom Himmel in der letzten Stunde noch ſeine Gnadenhand und ſchenkt ihm das Eine, was not iſt, das Himmelreich. Das wiegt dem Begnadigten dann (vgl. Kardinal Wolſey in „Heinrich VIII.“ und Richard II. im gleichnamigen Stück!) allen irdiſchen Verluſt auf.

So umweht der proteſtantiſche Geiſt des Friedens, der Verſöhnung bei Shakeſpeare wohlthuend den Schluß ſo manchen recht ernſten Stückes. Iſt die Schuld geſühnt und das Übel ausgerottet, dann ſchweigen die Stürme, der Kampf iſt aus; nun winkt der Frieden und leuchtet die Verzeihung. „Um den Abend wird es licht ſein.“ „Cymbeline“ endet in eitel Friede und Vergebung, Vergebung ſelbſt gegen den Feind. Dem Leontes („Wintermärchen“) ſchenkt Gott nach zwanzig Jahre langer ſchwerer Buße ſeine edle Gattin Hermione und ſeine Tochter Perdita wieder. Selbſt in „Romeo und Julia“ bauen Frieden und Verſöhnung über den Leichen der beiden Liebenden ihren Altar; die Capuletti und Montague ſind Männer des Friedens geworden und reichen ſich die Bruderhand. Cordelia („Lear“) hat die Liebe ihres Vaters wiedergefunden und geht beglückt aus dieſer Welt. Über Hamlets Grab erhebt ſich in Fortinbras für Dänemark eine beſſere Zeit u. ſ. f. Im „Timon“ wird geradezu die Unverſöhnlichkeit an den Pranger geſtellt und der verſöhnliche Sinn (in Alcibiades) geprieſen. Die Verzeihung geht ſelbſt an dem Erzſchwindler Parolles („Ende gut, alles gut“) nicht vorüber, und die göttliche Gnade kehrt ſogar in letzter Stunde bei dem alten Sünder Falſtaff ein. Auf dem Sterbebette findet der dicke Ritter noch ſeinen Erlöſer; ſein dreimaliges: „Gott, Gott, Gott!“ („Heinrich V.“ III, 2) iſt das Bußgeſchrei einer um Gnade flehenden Seele. Aber der Heiland hat auch den Schächer am Kreuze noch erhört.

So zeigen ſich uns Shakeſpeares Dramen als ein klarer Spiegel, aus dem das Bild zwar nicht eines konfeſſionell ausgeprägten, aber darum deſto reineren, von allen Einſeitigkeiten freien Proteſtantismus entgegenleuchtet. Man hat ja nun auf Shakeſpeares Perſon und ſittlichen Wandel manchen Stein geworfen und hat geradezu geſagt, wer das Laſter ſo naturwahr zu ſchildern vermöge, müſſe in ſehr nahe Berührung mit ihm gekommen ſein. Man hat auch aus den Derbheiten, in denen ſeine Perſonen oft reden, auf die Unſittlichkeit des Dichters ſchließen wollen. Eitles Geſchwätz! Wir meinen: wer ſein poetiſches Können ſo in den

Dienst der christlich-evangelischen, sittlichen Weltordnung und Weltanschauung stellt, wessen poetische Schöpfungen so vom christlichen Geiste durchdrungen sind und in solcher Weise das Bild ihres Meisters durchleuchten lassen, ein solcher Dichter kann nur eine sittlich-religiöse Persönlichkeit, ein lebendiger Christ gewesen sein; natürlich blieb er immer ein Kind seiner Zeit und ein Mensch mit menschlichen Unvollkommenheiten. Item, durch Shakespeares dramatische Kunst geht ein ernster, sittlich-religiöser, evangelisch-christlicher Geist; der Dichter predigt Selbsterkenntnis, Buße und Bekehrung, er warnt vor dem furchtbaren Wesen und Fluch der Sünde, erzieht zum Gehorsam gegen Gottes Gebote und schreibt uns Gottvertrauen, Gebet und Glauben an Christi Gnade als unsere Kraft und Rettung in allen Kämpfen des Lebens in das Herz.

Beide, der Dichter wie der Philosoph, stellen in ihrem Wirken das evangelische Wesen dar: Freiheit, gepaart mit Wahrheit, Realismus, verklärt durch den Idealismus, das Irdische, versöhnt mit dem Himmlischen. Darum waren Baco und Shakespeare epochemachend, sie sind Geistesheroen, die einen Fortschritt in der Menschheitsentwicklung bedeuten. Denn sie haben den Geist in seinem Denken und Dichten von der Knechtschaft der Unwahrheit befreit und der Wissenschaft wie der Kunst den neuen Geist der evangelischen Wahrheit eingehaucht.

---

16. Die Litteratur der Gegenreformation.

Von Lic. **Weber**.

Wenn man das Wort „Gegenreformation" nennt, so steht einem direkt der Jesuitenorden vor der Seele, denn er und kein anderer ist und bleibt die Seele aller Gegenreformation, der unermüdliche, zähe, fanatische Bekämpfer des Protestantismus. Einer der besten Kenner des Jesuitenordens, der durchaus objektive Kirchenhistoriker Professor Dr. O. Zöckler in Greifswald, nennt den Jesuitenorden (Daheim 1901, Nr. 17) einen „Kampfesorden, eine militärisch organisierte Genossenschaft, eine Societät von Streitern für die Sache des Katholizismus wider den Protestantismus." Er spricht von dem „mehr militärischen als klösterlich-asketischen Gesamtzweck des Instituts". — „Die Gesellschaft Jesu ist eine streng einheitlich organisierte, zu größtmöglicher Schlagfertigkeit herangebildete geistliche Kriegstruppe, die in nicht wenigen ihrer Einrichtungen und Funktionen aus dem Rahmen der älteren klösterlichen Organisationen ganz heraustritt." — „Wiederherstellung der mittelalterlichen oder vorreformatorischen Machtfülle des Papsttums, also Niederwerfung des Protestantismus und Herstellung umfassender Glaubenseinheit im exklusiv katholischen Sinne, so daß kein anderes Bekenntnis als das der römischen Kirche im Christentum anerkannt und geduldet wird — dies und nichts anderes bildet den

Zweck der jesuitischen Ordensthätigkeit." — „Nicht asketische Abtötung, nicht mystische Kontemplation, nicht gelehrtes theologisches Forschen wurde von Loyola zum beherrschenden Ordenszweck erhoben, sondern politische Tüchtigkeit, Tauglichkeit zur Teilnahme an dem Kampfe für die Interessen der Papstkirche." — „Geschickte Anpassung an äußere Verhältnisse und an Zeitbedürfnisse tritt überall charakteristisch bei ihnen hervor." — „Die päpstlichen Anathemata und Verdammungssentenzen der letzten Jahrzehnte sind wesentlich Ausflüsse der die vatikanische Politik beherrschenden Jesuitentheologie; der „weiße Papst" verkündet mittels ihrer der katholischen Welt, was der in seinem Rate allmächtige „schwarze Papst" (der Jesuitengeneral) zu glauben und zu lehren verbietet." — „Von Pius IX. Syllabus vom Jahre 1864 (worin zusammen mit dem Socialismus, Kommunismus, den Geheimorden „und anderen dergleichen Pestilenzen" auch die Bibelgesellschaften verdammt werden!) bis zu Leos XIII. Canisius-Rundschreiben von 1897 mit den bekannten Ausfällen auf „Luthers Rebellion", auf den dadurch bewirkten „völligen Untergang der Sitten" und auf das „durch fast alle deutschen Länder verbreitete unheilvolle Gift" erstreckt sich genau ein Menschenalter jesuitischer Leitung der römischen Kirche, und zwar schwerlich schon das letzte." — „Für Staaten und Reiche mit gemischter Einwohnerschaft wird sein (des Jesuitenordens) Wirken nie andere Früchte erzeugen können als die altbekannten: möglichste Verschiebung der Paritätsverhältnisse zu Ungunsten der Akatholiken, Störung des kirchlichen Friedens durch fanatisierende Beeinflussung der katholischen Volksmassen, überhaupt Gefährdung des Staatswohls durch die Verfolgung einseitig klerikaler Bestrebungen und Interessen." In dieser Auffassung vom Jesuitenorden stimmen alle Kenner desselben mit Zöckler überein. Als Papst Paul III. der „Gesellschaft Jesu" 1540 seine Genehmigung erteilte, that er es für sie als einen Kriegsdienst Christi zur Verbreitung des Glaubens. Wenn des Ignatius Leben zunächst noch Krankenpflege, Kinderlehre und Seelsorge gewesen war, sein Mittelpunkt geistliche Übungen, so gelangte der Orden unter dem zweiten General Lainez († 1564) zum eigentlichen Bewußtsein seiner welthistorischen Bedeutung. „Ein monarchischer und unveränderlicher Wille beherrschte den ganzen Orden in allen Weltteilen, und jedes Mitglied, wenngleich ohne eigenen Willen wie ein Leichnam, durfte doch erwarten, in diejenige Lage gestellt zu werden, in der seine Gabe sich am gemeinnützigsten entfalten konnte." — „Der Orden wurde ein Vaterland, die Oberen eine Vorsehung" (Hase). Die Jesuiten widmeten sich jetzt neben der planmäßigen Erziehung der Jugend dem Ansichreißen der geistigen Bildung und der Beratung der Fürsten. In ersterem wollten sie den Protestantismus mit den Mitteln des Protestantismus bekämpfen, indem sie die humanistisch-gelehrte Bildung sich aneigneten und sie in den Dienst ihrer Kirche stellten. Aber auf der Jesuitenschule und Jesuitenwissenschaft hat, wie Hase treffend sagt, „der Fluch des Kampfes gegen die Freiheit gelegen, nie ist ein großes geistiges Werk aus ihrer Mitte hervorgegangen." Noch bedeutsamer für die äußeren Wirkungen war ihre Beratung der Fürsten. Auf Betreiben der Jesuiten begann in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts die im engeren Sinn so genannte Gegenreformation, die

gewaltthätige. Wir nennen von deutschen Ländern Bayern, Trier, Würzburg, Bamberg, Salzburg, dann Steiermark und Kärnten, sowie Krain (1598). Auch sei an das Blutregiment der katholischen Maria von England (1553—1558), an das des spanischen Herzogs von Alba in den Niederlanden, an die Bartholomäusnacht in Frankreich (1572) erinnert — alles Denkmäler der von dem Geist der Jesuiten erfüllten und geleiteten Gegenreformation. Auch den dreißigjährigen Krieg haben sie auf dem Gewissen. Aber sie haben nicht bloß für die Leiber der Menschen Blut und Elend und für den Wohlstand der Staaten eine unsägliche Zerrüttung heraufgeführt, sondern sie haben vor allem die Geister in die Irre geführt. Hase sagt darüber: „Sie begünstigten jeden spielenden oder düsteren Aberglauben." Und R. Seeberg sagt in seiner Schrift: „An der Schwelle des 20. Jahrhunderts" (S. 123): „Die Herrschaft in der (römischen) Kirche (der Gegenwart) führt nicht die thomistische Aufklärung, sondern der jesuitische Positivismus der Kirchlichkeit und die kasuistische Moral desselben." — „Der Inhalt des Lebens und der Frömmigkeit wird gewirkt durch Sakramente und gute Werke, Rosenkränze, Reliquien und Skapuliere, Meßopfer und allerhand Gnadenwasser, durch die Mutter Gottes, ihre Erscheinungen und ihre Verehrung, durch den Kultus des Herzens Jesu — des „körperlichen Herzens" — und des Herzens der Maria. Das meiste davon entzieht sich der Dogmatisierung, und man würde ihr aus dem Wege gehen, so lange als möglich. Hier hat man ein Christentum ohne Dogma. Aber mit ihm zugleich strömt in breiter Welle der Aberglaube mit all seinen schrecklichen Spekulationen und himmlischen Mystifikationen in die Kirche ein." Doch kommen wir zur Sittenlehre der Jesuiten, ihrer Kasuistik, ihrem Probabilismus. Hase sagt davon, sie stamme aus der Absicht, „allen alles zu sein und das Joch Christi gar leicht zu machen." Hören wir sie selbst!

Aus „Flores theologiae moralis Jesuitarum", Celle 1873, teilen wir folgendes mit:

Robert Bellarmin: Christen dürfen einen ungläubigen oder irrgläubigen König nicht dulden, wenn er seine Unterthanen zu seinem Un- oder Irrglauben zu verleiten wagt. Das Urteil aber, ob der König dazu verleitet, steht dem Papste zu. Also ist es Sache des Papstes, zu beurteilen, ob ein König abgesetzt werden soll oder nicht.

Ketzer dürfen, wie alle zugeben, exkommuniziert, also auch getötet werden. Die Folgerung wird bewiesen, weil die Exkommunikation eine größere Strafe ist als der zeitliche Tod. —

Emanuel Sa: Jemand kann in drängender Not, in welcher der Vorgesetzte nicht angegangen werden kann, den Eid verletzen in der Meinung, er sei in jener nicht daran gebunden.

Wem eine gewisse Summe Geld gegeben wird für die von ihm zu lesenden Messen, kann andere für geringeren Preis mieten, welche helfen, und das Übrige für sich behalten.

Petrus Alagona: Wenn ein Dieb, der etwas gestohlen hat, von einem nicht befugten Richter oder nicht gerichtlich befragt wird, ob er dieses gestohlen habe, so kann er mit ruhigem Gewissen antworten: ich

habe nicht gestohlen, indem er bei sich meint: an diesem bestimmten Tage oder Jahre.

Antonius de Escobar: Katholische Söhne können wegen des Verbrechens der Ketzerei ihre Eltern anklagen, wenn diese versuchen, sie vom Glauben abzuwenden, auch wenn sie wissen, daß die Eltern deshalb dem Feuer zu überliefern sind, wie Toletus lehrt. Wenn also katholische Söhne sie anklagen können, so können sie ihnen auch die Nahrungsmittel verweigern, wenn es auch geschähe, daß jene vor Hunger umkämen.

Franziskus Amicus: Es ist einem Geistlichen oder Ordensmann erlaubt, einen Verleumder, der schwere Verbrechen über ihn oder seine Religion zu verbreiten droht, zu töten, wenn keine andere Art der Verteidigung vorhanden ist.

Longuet: Wenn jemand so dürftig ist und ein anderer so reich, daß der Reiche dem Armen zu helfen verpflichtet ist, so kann der Arme heimlich und auf gute Art das Eigentum des andern nehmen ohne Sünde und Pflicht der Wiedererstattung. —

Für die Jesuitenmoral des 19. Jahrhunderts teilen wir aus J. P. Gurys Moraltheologie, deutsch von Wesselack, Regensburg 1869, folgendes mit:

Aus dem Abschnitt vom Gewissen.

Eine wahrscheinliche Meinung ist jene, die sich auf einen triftigen Grund stützt, jedoch verbunden mit der Furcht vor dem Gegenteil. Eine unwahrscheinliche Meinung ist jene, welche alles haltbaren Grundes entbehrt. . . .

Gewiß probabel ist eine Meinung, wenn sie von der Kirche geduldet wird und unter den Theologen allgemein ist, oder wenn sie vom heiligen Thomas und seiner Schule gelehrt oder von den meisten Theologen als eine wahrscheinliche hingestellt wird; oder auch wenn sie fünf oder sechs Theologen, welche durch Rechtschaffenheit, richtiges Urteil und Wissenschaft ausgezeichnet sind, unbedingt als wahr annehmen, wenn nicht ein zuverlässiger Grund gegen dieselbe geltend gemacht wird. . . .

Ein Ungebildeter kann eine Meinung, welche ihm von einem Manne, den er für rechtlich, klug und gelehrt hält, als wahrhaft probabel hingestellt wird, auch als solche annehmen.

Es ist erlaubt, einer wahrhaft und genügend probablen Meinung zu folgen mit Hintansetzung der sicheren gleich wahrscheinlichen oder auch wahrscheinlicheren, wenn es sich bloß um etwas Erlaubtes oder Unerlaubtes handelt.

Aus dem Abschnitt von den Gesetzen.

Frage: Sind die Kleriker an die Civilgesetze gebunden?

Antwort: Gewiß werden sie nicht durch solche Gesetze verpflichtet, welche der noch bestehenden kirchlichen Immunität und ihrem Stande oder den heiligen Canones entgegen sind. Das ist die gewöhnliche Meinung. —

Das positive göttliche und menschliche Gesetz verpflichtet im allgemeinen nicht, wenn dessen Beobachtung in einem besonderen Falle mit einem sehr großen Schaden verbunden ist. Dies erhellt aus dem natür-

337

lichen und kanonischen Rechte, aus der Praxis der Kirche und der Zustimmung aller Lehrer. —

Frage: Genügt derjenige einem Gesetz, der im Akt der Erfüllung desselben sündigt?

Antwort: Ja, wenn nur der Akt an sich erlaubt und nur nach einem äußeren Umstand sündhaft ist. . . . Denn ein Gebot befiehlt bloß das Wesen eines Aktes, aber nicht die Art und Weise. Daher genügt derjenige dem Gebote, die heilige Messe zu hören, der dabei einem eitlen oder unreinen Gedanken nachsinnt, oder der während der Anhörung der heiligen Messe die Absicht hegt, zu stehlen. Anders wäre es, wenn er den größeren Teil der heiligen Messe mit solchen Gedanken hinbringen würde. —

Frage: Was ist zu thun, wenn zwei Gebote zugleich zu erfüllen sind, die sich nicht miteinander vereinigen lassen?

Antwort: Das greößre ist vor dem geringeren zu beobachten, das letztere hört dann auf zu verpflichten. Ein natürliches Gebot geht aber einem rein positiven Gebot vor; das göttliche Gesetz geht dem menschlichen vor, das kirchliche dem bürgerlichen. —

Auch das moralische Unvermögen entschuldigt von der Beobachtung des Gesetzes, weil man nicht annehmen darf, daß der Gesetzgeber mit so großem Schaden auf der Beobachtung des Gesetzes bestehe. Dies ist die allgemeine Meinung der Gelehrten. Daher entschuldigt eine große Furcht von der Beobachtung eines menschlichen Gesetzes, wenn nur der Gesellschaft oder der Religion daraus nicht ein Schaden erwächst; weil das menschliche Gesetz mit bedeutendem Schaden nicht verpflichtet. —

Frage: Kann der Papst in göttlichen Geboten dispensieren?

Antwort: Aus einer gerechten Ursache kann er da dispensieren, wo das göttliche Recht den menschlichen Willen zur Grundlage hat, wie bei Gelübden und Eiden. —

Aus dem Abschnitt von den Tugenden.

Jeder muß geradezu und absolut sich selbst mehr lieben als den Nächsten, denn jeder ist sich selbst mehr der Nächste, als jeder andere. . . . Jedoch müssen wir dem Nächsten auch mit Hintansetzung unseres eigenen Vorteils in folgender Ordnung helfen:

1. In der äußersten geistigen Not muß man dem Nächsten auch mit eigener Lebensgefahr zu Hülfe kommen, weil das ewige Leben des Nächsten ein größeres Gut ist als unser zeitliches Leben.

2. In der äußersten leiblichen Not muß man in der Regel dem Nächsten zwar mit einem großen, aber nicht mit einem sehr großen eigenen Nachteil zu Hülfe kommen, weil auf der einen Seite das Leben des Nächsten ein größeres Gut ist als ein anderes Gut von uns, weil wir aber, da die Selbstliebe obenan steht, auf der andern Seite nicht verpflichtet sein können, wegen des Nächsten einen so großen Schaden auf uns zu nehmen.

3. In einer großen sowohl geistigen als leiblichen Not muß man dem Nächsten nur unter einem mittelmäßigen Schaden helfen, wenn man nicht um der Gerechtigkeit, Pietät oder des Amtes willen dazu verpflichtet

ist. Denn aus dem Gesagten folgt, daß wir zu einer Hülfeleistung verpflichtet sind, jedoch nicht mit einem so großen Verlust eines eigenen Gutes.

Aus dem Kapitel vom Eide.

Der wahrscheinlicheren Meinung nach ist ein Eid, welchen man zwar mit der Absicht, zu schwören, aber nicht, sich zu verpflichten, ablegt, nicht gültig. —

Die Verbindlichkeit des Eides ist auch nach den stillschweigenden Bedingungen zu interpretieren, welche in demselben eingeschlossen oder hinzugedacht worden sind. Diese Bedingungen sind: 1. Wenn ich das eidliche Versprechen ohne großen Schaden werde halten können; 2. wenn sich der Stand der Dinge nicht bedeutend ändert; 3. wenn das Recht oder die Oberen nicht dagegen sind; 4. wenn auch der andere sein gegebenes Versprechen hält; 5. wenn der andere nicht von seinem Recht absteht.

Frage: Darf man mit einer Mentalrestriktion schwören?

Antwort: Nein, wenn sie rein mental ist; anders verhielte es sich, wenn sie nicht rein mental und eine wichtige Ursache vorhanden ist.

Frage: Ist es erlaubt, bei öffentlichem staatlichen Umsturz und in staatlicher Verwirrung einen Schwur abzulegen?

Antwort: Dies hängt meistens nur von den Umständen ab. Man erwäge, was die Gerechtigkeit oder das allgemeine Beste verlange. . . . . Dann ist es gut, die kirchlichen Oberen um Rat zu fragen, denn ihnen kommt es zu, zu bestimmen, was unter verschiedenen Umständen zu thun sei. —

Durch seinen Eid ist nicht gebunden, wer einer reichen, gesunden Jungfrau von gutem Ruf eidlich versprochen hat, sie zu heiraten, wenn sie in Armut, Krankheit, Infamie fällt. —

Meistens scheinen auch die Kaufleute durch einen Eid nicht gebunden zu sein, daß sie nicht wohlfeiler verkaufen oder teurer kaufen könnten, weil dergleichen Schwüre sich, wie meistens der Fall ist, auf eine unnütze Sache beziehen, oder weil diese Leute nicht die Absicht haben, zu schwören. Das ist die allgemeinere Meinung. —

Von dem geheimen Vorbehalt.

Der geheime Vorbehalt ist 1. rein mental, wenn man den Sinn des Sprechenden gar nicht merken kann und dies ist die eigentlich mentale Restriktion; 2. nicht rein mental, wenn man den Sinn des Satzes aus den Nebenumständen abnehmen kann.

Es ist niemals erlaubt, sich eines rein geistigen Vorbehalts zu bedienen, ebenso auch nicht einer solchen Zweideutigkeit, die man menschlicherweise nicht erfassen kann. . . .

Es ist zuweilen aus wichtigen Ursachen erlaubt, sich eines nicht rein geistigen Vorbehalts und solcher zweideutiger Worte zu bedienen, aus denen der vom Sprechenden beabsichtigte Sinn leicht abgenommen werden kann. Der Grund ist, weil dies nicht an und für sich böse ist, da der Nächste nicht eigentlich getäuscht, sondern seine Täuschung aus einer gerechten Ursache nur zugelassen wird. —

Wenn ein Beichtvater von einem Herrscher gefragt wird, ob Titius eine Mordthat gebeichtet habe, kann und muß er antworten: Ich weiß es nicht. . . . Der Grund ist, weil der Herrscher wohl weiß, daß er kein Recht habe, darüber zu fragen, und daß der Beichtvater dasjenige, was er weiß, nicht als Mensch, sondern als Stellvertreter Gottes wisse, ohne es mitteilen zu können. —

Wenn ein Verbrecher von einem Richter nicht auf gerichtliche oder gesetzlich vorgeschriebene Weise gefragt wird, kann er antworten, er habe das Verbrechen nicht begangen, indem er hinzudenkt: über welches du eine Untersuchung anstellen darfst, oder das ich dir gestehen muß. —

Aus dem Abschnitt von der Gerechtigkeit und dem Rechte.

Frage: Wozu sind konskribierte Soldaten verpflichtet, wenn sie desertieren?

Antwort: Sie sind aus Gehorsam oder aus gesetzlicher Gerechtigkeit verpflichtet, zum Heere zurückzukehren. Das ist die gewöhnliche Meinung. Ausgenommen jedoch sind folgende Fälle: a) wenn sie in allzu großer Gefahr für ihr Seelenheil wären, z. B. wenn keine Möglichkeit zu beichten vorhanden wäre u. dgl., wie es an einigen Orten der Fall sein kann; b) wenn sie bei ihrer Rückkehr zum Tode, zu den Galeeren oder zu andern sehr harten Strafen verurteilt würden; c) wenn der Krieg offenbar ungerecht ist. —

Frage: Wozu sind jene verpflichtet, die sich vor der Zeit der Aushebung dem Militärdienste entziehen oder ohne wahre Ursachen frei werden?

Antwort 1: Diejenigen, welche die Obrigkeiten oder Ärzte bestechen, damit sie von denselben als untauglich erklärt würden, sind ohne allen Zweifel zur Restitution verpflichtet. So lehren alle.

Antwort 2: Diejenigen, welche durch Lügen, Betrügereien oder vorhergehende Verstümmelung die Behörden täuschen, sind nach der gewöhnlichen und wahrscheinlicheren Meinung zur Restitution verpflichtet. . . . Mehrere jedoch verneinen es. . . . Ob aber die Gründe zur Probabilität für diese zweite Meinung hinreichen, ist nicht recht gewiß; ja sie scheinen nicht recht triftig zu sein. Wie dem auch sei, in der Praxis wird es das klügste sein, jene Jünglinge, die sich durch die obengenannten Mittel vom Militärdienst frei machten, nicht sehr zu beunruhigen. Denn die meisten wissen nicht, daß sie eine Ungerechtigkeit begangen haben und würden den Ermahnungen selten Gehör geben. — —

Diejenigen, welche auf eigene Faust sich Kirchengüter angemaßt haben, haben schwer gesündigt und sind auch jetzt noch zur Restitution verpflichtet: denn sie sind Diebe, und es ist ihnen kein Nachlaß gewährt worden. —

Aus dem Abschnitt von den Verträgen.

Wenn du einem Diebe, welchen du auf der That ertappt hast, damit drohst, daß du ihn beim beschädigten Herrn oder bei Gericht anzeigen werdest, falls er dir kein bestimmtes Geschenk verspricht, so ist der Dieb verpflichtet, das etwa gegebene Versprechen zu halten, und du darfst das empfangene Geschenk behalten, wenn es nicht etwa nach dem Urteil eines einsichtigen Mannes zu bedeutend erscheint. Selbst dann darfst du

es behalten, wenn du gar nicht die Absicht gehabt hättest, ihn anzuzeigen, sondern ihn nur schrecken wolltest. Du hast ja das Recht, ihn anzuzeigen, und stehst du von diesem Rechte ab, so ist dies Abstehen nach Wert schätzbar. —

Wenn dir jemand nur aus Bosheit einen Schaden zufügt und nichts von dir fordert, du ihm aber freiwillig Geld versprichst, um unbeschädigt seinen Händen zu entkommen, so bist du nicht verpflichtet, das versprochene Geld ihm zu geben. —

Durch diese Sätze ist, wie ich meine, der Beweis für Hases Satz genügend geführt, daß der „Vorwitz jesuitischer Schriftsteller ihren Gegnern Gelegenheit zur Anklage gab, daß sie, althierarchische Ansichten vom Nachstehn der gewöhnlichen Pflicht vor den höchsten Zwecken als allgemeine Maximen verteidigend, alle Rechtssicherheit gefährdeten, und die Kasuistik mit der Autorität probabeler Meinungen halb pedantisch, halb frivol fortbildend, die Unverbrüchlichkeit des Gewissens erschütterten. Ihre bewährten Autoren haben jedes Mittel zum kirchlich guten Zwecke nicht für geheiligt, aber für erlaubt erklärt. (Besonders Th. Sanchez, Busenbaum, Escobar)."

Die jesuitische Moral wirkt nach in Liguori, über den Professor S. Herrmann in seiner Schrift über „Römische und evangelische Sittlichkeit" (2. Aufl., Marburg, N. G. Elwert, S. 43 ff.) sagt: „Das Unsterbliche in der römischen Christenheit (das noch erhaltene viele wahrhaft Christliche, ehrliche sittliche Begeisterung und gesundes Gottvertrauen) muß sich empören, wenn die Kirche selbst durch eine unwiderrufliche Entscheidung einen Bund mit tiefer Verderbnis geschlossen hat. Das ist aber damit geschehen, daß Pius IX. den heilig gesprochenen Liguori zum Doctor ecclesiae ernannte und so die Kirche an den Probabilismus band. Daß die römische Kirche im stande ist, die Keime des Bösen, die von Anfang an in ihrer Auffassung des religiösen Glaubens und des Sittlichen lagen, zu dieser Blüte zu bringen und dann ihre Priester zu zwingen, sich vor aller Welt zu Verteidigern einer solchen Korruption aufzuwerfen, das ist gewiß ein Beweis ihrer Stärke. Aber zugleich ist sie damit an einen Punkt gekommen, wo die Entwicklung nicht mehr weiter geht, sondern abbrechen muß. Wenn ein Lehrer an einem Priesterseminar, um seine Kirche nicht zu verlassen, genötigt wird, so rücksichtslos das Abscheuliche zu vertreten, wie es Adloff (Straßburg) thut, so darf man doch hoffen, daß ihm selbst das zum mindesten peinlich ist. Wird aber die Pein des um der Kirche willen unterdrückten Gewissens erst von vielen empfunden, so liegt darin bereits der Anfang zu einer Reform. Es muß dann entweder eine Umkehr der Kirche eintreten, oder wenn sie für unmöglich erklärt wird, der Anfang der Auflösung."

Der Beurteilung Herrmanns fügen wir die Beurteilung des Grafen Hoensbroech an. Der „Hannoversche Courier" schrieb jüngst darüber:

„Die vielerörterte Liguorische Morallehre, auf welche unlängst die hart angegriffene Graßmannsche Broschüre die allgemeine Aufmerksamkeit lenkte, hat der bekannte Graf Hoensbroech im letzten Hefte der „Preußischen Jahrbücher" einer eingehenden kritischen Erörterung unterzogen. Wenn es der ultramontanen Presse geringfügige Irrtümer Graßmanns erleichterten,

durch Ablenkung der Aufmerksamkeit von dem berechtigten Kerne der Graßmannschen Enthüllungen den Anschein zu erwecken, als handle es sich um eine aus Mißverständnissen und bösem Willen hervorgegangene Schmähschrift, so wird es ihr schwerlich gelingen, über die Kritik Hoensbroechs, der die katholische Moraltheologie von Grund aus kennt, so leicht hinwegzukommen. Hoensbroech hütet sich wohl, irgend eine nicht hinreichend zu begründende Beschuldigung auszusprechen, weil er den Tric des Ultramontanismus, durch lautes Geschrei über geringfügige Irrtümer und anfechtbare Nebenpunkte den Blick von den wesentlichen Dingen abzulenken, ganz genau kennt. So warnt er ausdrücklich vor der Annahme, daß aus den päpstlichen Erklärungen der Schluß gezogen werden könne, jeder Priester oder Beichtvater müsse Liguori studieren und seinen Ansichten folgen, weil solche irrige Behauptungen nur den ultramontanen Klopffechtern Wasser auf die Mühlen lieferten und ihnen willkommene Gelegenheit böten, mit dem lauten Geschrei über Verleumdungen und falsche Behauptungen die Welt zu täuschen. Zugleich aber beugt er auch dem gegen Graßmann erhobenen Einwande vor, daß die katholische Kirche für Lehrmeinungen eines einzelnen Theoretikers nicht verantwortlich gemacht werden könne, indem er darauf hinweist, daß sämtliche Päpste von Benedikt XIV., dem Zeitgenossen Liguoris, bis auf Leo XIII., ausdrücklich die Liguorische Morallehre als sichere Richtschnur für Beichtväter und Professoren der Moraltheologie hingestellt hätten, und damit Liguoris Morallehre zu ihrer eigenen machten, ihr einen Einfluß, eine Dauer und Verbreitung verschafften, wie sie kein Werk eines andern kirchlichen Schriftstellers besitzt. Man könne wohl behaupten, alle nach Liguori erschienenen kirchlich-moralischen Lehrbücher fußten auf seiner Moraltheologie, welche somit gewiß in mehr als 100000 Exemplaren durch die katholische Welt wandert.

Liguoris Moraltheologie ist im wesentlichen nichts anderes, als eine Erläuterung und Erweiterung der Morallehren der Jesuiten. Das giebt, wie Graf Hoensbroech nachweist, selbst der lobrednerische Geschichtsschreiber des Jesuitenordens, Cretineau-Joly, zu. Die Proben, welche in dem hier angezogenen Aufsatze von Liguoris Morallehren gegeben werden, beweisen das auch vollauf. Was der Stifter der Redemptoristen über Zweideutigkeiten beim Eide lehrt, steht vollkommen auf der Höhe der sogenannten jesuitischen reservatio mentalis. Liguori unterscheidet eine Amphibologie oder aequivocatio und eine restrictio mentalis. Die erstere kann in drei verschiedenen Fällen vorliegen: 1. wenn ein Wort zweifache Bedeutung hat, wie z. B. das lateinische volo, was sowohl „ich will" wie „ich fliege" heißen kann, 2. wenn ein Satz zweifachen Sinn hat, z. B. hic liber est Petri, was heißen kann: das Buch gehört Petrus, oder: ist von Petrus geschrieben, 3. wenn ein Satz neben dem gewöhnlichen noch einen übertragenen Sinn in sich schließt, z. B. mag ein Leidender sagen, er befinde sich wohl, indem er lediglich seelisches Wohlbefinden im Auge hat. In all diesen Fällen von Zweideutigkeit erklärt Liguori einen Eid, der nach ungekünstelter Auffassung ein Meineid sein würde, für zulässig, weil der Schwörende den Nächsten nicht täusche, sondern nur nicht hindere, daß er getäuscht würde, denn bei einem gerechten Grunde sei man nicht verpflichtet, im Sinne anderer zu sprechen. Wer ohne gerechten

Grund beim Eide sich eine solche Zweideutigkeit zu nutze macht, begeht nach Liguori damit noch nicht eine Todsünde, sondern nur eine läßliche Sünde. Einen rein innerlichen Vorbehalt, eine restrictio mentalis, bei einem Eide verwirft Liguori zwar, er erklärt jedoch, daß ein solcher Vorbehalt, wenn er aus den Umständen erkannt werden könne, bei gerechtem Grunde erlaubt sei. Wenn z. B. ein Zeuge überzeugt ist, daß ein Angeklagter bei dem, was er begangen hat, ohne Schuld, d. h. ohne Sünde, gewesen sei, so kann er mit gutem Gewissen die That leugnen, weil ihn der Richter nicht fragt, um die That, sondern um die Schuld des Angeklagten festzustellen. Auf solche Abwege führt die berühmte Liguorische Moral, welche es auch für zulässig hält, daß jemand, der aus einem pestfreien, aber im Verdachte der Pestverseuchung stehenden Orte kommt, einfach unter Eid leugnet, daß er dorther komme, weil es ja nicht wesentlich sei, ob er aus dem Orte A. oder B. komme, sondern lediglich, ob er aus einer pestverseuchten Ortschaft komme. Und was soll man dazu sagen, wenn eine Ehebrecherin berechtigt sein soll, ohne sich eines Meineides schuldig zu machen, ihrem Manne gegenüber eidlich den Ehebruch zu leugnen, weil ja die Ehe thatsächlich noch fortbestehe? Zu den heillosesten Konsequenzen muß es führen, wenn Liguori erklärt, jemand, der gebeichtet und Absolution empfangen habe, könne mit gutem Gewissen beschwören, er sei unschuldig, wenn er nach einem vor der Beichte begangenen Unrecht gefragt werde.

Ein klassisches Beispiel für die Art und Weise, wie Liguori durch geradezu mißbräuchliche Anwendung apostolischer Aussprüche die Gewissen einzuschläfern sucht, ist ein Citat Hoensbroechs aus Liguoris homo apostolicus. Dort knüpft Liguori an den Satz, wie ein Ehrabschneider, auch wenn er die Wahrheit gesagt habe, die Sache wieder gut machen könne, die Bemerkung, er brauche nur zu erklären, daß er gelogen habe, denn nach dem Apostel Johannes sei jede Sünde eine Lüge.

Zur weiteren Charakterisierung der Liguorischen Moral mögen hier noch kurz einige kleine Beispiele der restrictio mentalis genannt sein. Ein Beichtkind, das von seinem Beichtvater nach einer Sünde gefragt wird, die es zwar begangen, aber schon gebeichtet hat, kann sie mit gutem Gewissen abschwören, indem es hinzudenkt: die Sünde, die ich nicht gebeichtet habe. Ein Gläubiger, der einen Teil der Schuld bekommen hat, darf schwören, er habe nichts erhalten, wenn er noch eine andere Forderung hat, die er nicht beweisen kann. Die Frage, ob es erlaubt ist, Falsches zu schwören, indem man mit leiser Stimme etwas das Falsche wahr Machendes hinzusetzt, bejaht Liguori für den Fall, daß ein Zusatz irgendwie wahrnehmbar gemacht wird, auch wenn der Sinn den Hörern verborgen bleibt.

In der Abhandlung über das Stehlen erörtert Liguori lang und breit die Frage, wie viel man stehlen könne, ohne eine Todsünde zu begehen. Er setzt dann geradezu einen Tarif fest, wie hoch die Beträge in einzelnen Fällen sein müssen, um das Stehlen zur Todsünde zu machen. Beim Bettler braucht man nur einige Pfennige, nach einigen Vorgängern Liguoris 50, nach andern 25, zu stehlen, um sich einer Todsünde schuldig zu machen. Beim Arbeiter ist 1 Mark die Grenze für den Dieb zwischen

Todsünde und läßlicher Sünde, bei einem mäßig bemittelten Manne 1,80 Mark, bei einem wohlhabenden 2,60 Mark, bei einem sehr reichen Kaufmann 5 Mark, bei einer sehr reichen Genossenschaft 7,60 Mark, bei einem Könige 10 Mark. Weiter werden die Fälle tarifiert, wenn jemand bei einer gewissen Person mehrmals kleinere als den Satz für die Todsünde erreichende Beträge stiehlt, die zusammen eine größere Summe bilden, oder wenn er bei mehreren Personen zu verschiedenen Zeiten kleinere Summen stiehlt. Wahrlich, der gewissensstrengen Auffassung, wie sie nicht nur bei den Protestanten, sondern auch in weiten Kreisen der katholischen Bevölkerung, Gott sei Dank, herrscht, muß eine solche Kasuistik geradezu als Blasphemie erscheinen.

Dem gesunden Sinne des schlichten Moralisten muß auch der Unfug, den Liguori und seine moralischen Gesinnungsgenossen mit dem Probabilismus treiben, durch und durch verwerflich erscheinen. Die Schriften Liguoris wimmeln von probabeln und probabeleren Ansichten. So heißt es bei der Frage, ob es erlaubt sei, zur Verhütung eines größeren Verbrechens ein geringeres anzuraten, z. B. statt Raubmordes Einbruch, die eine Ansicht verneine sie, die andere probabelere bejahe sie für den Fall, daß der Betreffende schon fest entschlossen sei, das größere Unrecht zu begehen. Eine schöne Moral stellt der Ausspruch auf, daß es Vätern oder Dienstherren erlaubt sei, ihren Kindern oder Dienstboten die Gelegenheit zum Stehlen zu belassen, damit sie ertappt und dann gebessert werden könnten. Ähnlich abstoßend wie die Tarifierung gestohlener Beträge danach, ob Todsünde oder läßliche Sünde durch den Diebstahl begangen sei, wirkt die Untersuchung darüber, wieviel Teile der Messe jemand hören müsse, um behaupten zu können, er habe dem Gebote, allsonntäglich die Messe zu hören, genügt; ob es als hinreichend angesehen werden könne, wenn jemand die Messe zur Hälfte in diesem, zur Hälfte in jenem Gotteshause gehört habe, und zwar auch dann, wenn er zuerst den letzten Teil und dann erst den Anfang vernommen habe. Geradezu als eine Profanierung der nach kirchlichem Dogma heiligsten Dinge erscheint es nach protestantischer Auffassung, wenn an der Hand ärztlicher Aussagen festgestellt wird, wie lange der Verdauungsprozeß von Brot und Wein beim Abendmahle währe, da die Gegenwart Christi nur so lange dauere, als Brot und Wein äußerlich als solche erschienen. Da will denn der Jesuit Lugo von römischen Ärzten belehrt sein, daß im Laienmagen das konsekrierte Brot in einer Minute zersetzt sei, während der Zersetzungsprozeß im Magen des Priesters eine halbe Viertelstunde dauere. Woher diese Verschiedenartigkeit stammt, erklärt uns Liguori nicht. Bezeichnend für die spitzfindigen Nichtigkeiten, in welche sich die Moraltheologie Liguoris und seiner sinnesverwandten Vorläufer verliert, ist auch die Frage, ob jemand kommunizieren dürfe, der nach dem ersten, aber noch vor dem letzten Schlage der Mitternachtsglocke Speise zu sich genommen habe. Bekanntlich verlangt die katholische Kirche, daß die zur Kommunion gehenden von Mitternacht an bis zum Empfange der Kommunion nüchtern bleiben. Liguori bemerkt, einige glaubten, die Mitternacht trete erst nach dem letzten Glockenschlage ein, ihm habe aber ein sehr guter Uhrmacher das Gegenteil gesagt, schon mit dem ersten Schlage beginne die Mitternacht.

Mit Recht bemerkt Graf Hoensbroech dazu, daß somit schließlich die Uhrmacher zu entscheidenden Autoritäten in der Frage nach dem Vorhandensein von Todsünden würden.

Diese Proben mögen genügen, um einen Begriff von der Moraltheologie des den Beichtstuhl beherrschenden Redemptoristenstifters Liguori zu geben. Wer sich eingehender darüber unterrichten will, wird in dem bald erscheinenden zweiten Bande des Werkes des Grafen Hoensbroech: „Das Papsttum in seiner social-kulturellen Wirksamkeit", aus dem der hier behandelte Artikel der „Preußischen Jahrbücher" ein gekürzter Abschnitt ist, reichliches weiteres Material finden."

Als Symptome, wie in der römisch-katholischen Kirche selbst eine Reaktion beginnt gegen die jesuitische Morallehre, führen wir zunächst eine Thatsache aus dem Mai 1901 an.

Die „Neue Bayerische Landeszeitung" veröffentlicht „Offene Worte" eines katholischen Theologen, der zwar das Vorgehen Graßmanns tadelt, der aber wahrheitsmutig genug ist, den Finger an die richtige Wundstelle zu legen. Er sagt, daß die Moraltheologie der Liguori, Gury und Genossen ebenso auf den Index gehörten, wie die Graßmannsche Schrift, und daß die deutschen Bischöfe ihre Schuldigkeit nicht gethan hätten, als die römische Moraltheologie in Deutschland eingeführt wurde und bessere einheimische Bücher verdrängte; der Verfasser bringt sogar „die schreckliche Zunahme der klerikalen Moraldelikte" in direkten Zusammenhang mit der Einführung der Liguorimoral. Einzelne Theologen hätten nicht aufgehört, zu warnen und zu protestieren, aber sie seien nicht gehört worden. Bei der Moraltheologie Liguoris sei nicht die Anführung einer Reihe von unlauteren Fällen das Entscheidende, sondern die Einführung der Grundsätze, die durch diese Lehren in die Geistlichkeit eingepflanzt werden. Da sei vor allem der Grundsatz, daß die Moraltheologie die Geistlichen alle Arten von Sünden gegen das sechste Gebot lehren müsse. Der Verfasser citiert den römischen Theologen L. Sergardi, der dem Papst Alexander VIII. (gest. 1691) nahe stand und der es unverblümt ausgesprochen habe, daß dieser Grundsatz der ganzen kirchlichen Vergangenheit fremd gewesen sei. Liguori war vor allem Jurist und ein krankhaft ängstlicher Mann; in verhängnisvoller Weise bildete er die Methode der Kasuisten zum System aus, trotz der Warnungen Sergardis und anderer Theologen, die schon vor ihm die raffinierten Verirrungen des spanischen Jesuiten Sanchez in alle sexuelle Geheimnisse und Excesse verworfen haben; Sergardi habe wörtlich gesagt: „Ovids Ars amatoria (Die Kunst zu lieben) und andere Autoren sehr bedenklicher Art sind noch lange nicht so bedenklich wie die kasuistische Moral." Der Verfasser weist dann noch auf den eigentümlichen Widerspruch hin, der darin liegt, daß das Nürnberger Landgericht in seinem Urteil die Liguorimoral nicht als Lehre der Kirche gelten lassen will, während z. B. der Erzbischof von Bamberg in seinem letzten Hirtenbriefe, in Übereinstimmung mit den päpstlichen Empfehlungen, die Geistlichen ermahnt, die Moralgrundsätze Liguoris zu studieren und zu verwerten. Auf Grund dieses Hirtenbriefes könne wohl ein anderes Gericht

zu der Annahme kommen, daß Liguoris Lehre die Lehre der Kirche sei, und könne die Freigabe der Graßmannschen Schrift verfügen. Der Verfasser tadelt dann auch die Centrumspresse, die jeden, der gegen die kasuistische Morallehre Einwendungen erhebe, mit Kot bewerfe und verdächtige, als wolle er das „Los von Rom" predigen, während gerade das unsinnige Gebaren eines Teils der Centrumspresse diese Bewegung begünstige. So im wesentlichen der Verfasser der „Offenen Worte". Auch die „Kölnische Volkszeitung" veröffentlicht jetzt (in der Litterarischen Beilage Nr. 18) Aufsätze, in denen festgestellt wird, daß die Methode der Moraltheologie reformbedürftig sei und die Kasuistik nicht die erste Stelle einzunehmen habe. Der jetzige Bischof von Rottenburg, Dr. Paul Keppler, habe schon vor drei Jahren geschrieben, es seien leider keine bloßen Verleumdungen, wenn der katholischen Moral der Vorwurf gemacht werde, „daß es ihr an der nötigen Auseinandersetzung mit den veränderten Verhältnissen und Bedürfnissen der Gegenwart fehle, daß sie zu übernatürlich sei und dem Natürlichen zu wenig Acht schenke, daß ihre wissenschaftlichen Grundlagen da und dort tiefer gelegen sein dürften und mit den Ergebnissen anderer Wissenschaften mehr gerechnet werden sollte." Und an einer andern Stelle sagt der Bischof: „Thatsächlich blieb die katholische Moral von der ganzen ethischen Bewegung der Neuzeit so gut wie unberührt." Da hätten wir also aus berufenem Munde ein Zeugnis für die Rückständigkeit des Katholizismus auf dem wichtigen Gebiete der Moralwissenschaft! Auch andere deutsche Moraltheologen, wie Simar und Linsenmann, haben sich gegen die kasuistische Methode ausgesprochen. In der „Köln. Volksztg." heißt es u. a.: „Wie die Taxil-Affäre mit verschiedenen direkt abergläubischen bezw. dem eigentlichen Aberglauben sehr nahe kommenden Dingen aufgeräumt hat, so giebt auch der neuste Sittlichkeitsskandal Gelegenheit, auf das Urteil Kepplers zurückzukommen und dasselbe näher zu untersuchen."

Wir freuen uns von ganzem Herzen dieser gesunden Reaktion im römisch-katholischen Lager und fügen noch einige weitere Zeugnisse hinzu. Der jetzige Erzbischof von Köln, Simar, spricht sich in seinem „Lehrbuch der Moraltheologie" (3. Aufl., Freiburg 1893) folgendermaßen über die Kasuistik aus:

Die kasuistische Methode „geht dahin, den Inhalt des christlichen Sittengesetzes möglichst genau auf die verschiedenen denkbaren Lebenslagen und Verhältnisse anzuwenden; möglichst genau zu bestimmen, was in jedem Falle Pflicht oder bloßer Rat, was erlaubt oder unerlaubt, was schwere oder leichte Sünde sei" (Simar a. a. O., S. 32). Dazu bemerkt die „Köln. Volksztg.": „Wie sich aus dieser Begriffsbestimmung ergiebt, verlegt die kasuistische Methode an und für sich den Schwerpunkt in die objektiven Normen, während die subjektiven Momente mehr in den Hintergrund treten müssen. Ein Buchkasus kann sich eben mit den subjektiven Momenten nicht oder nur wenig befassen, weil er es mit dem Gattungsbegriff Mensch, aber nicht mit einem konkreten Individuum zu thun hat, so sehr der Kasuist sich auch bemühen wollte, konkret zu sein

Daher auch in der Kasuistik z. B. die genauen Abstufungen, was schwere und läßliche Sünde ist, während sich dies doch nur nach der subjektiven Disposition des einzelnen entscheiden läßt. Wenn wir auch von einer andern Definition der Kasuistik ausgehen, als der der Wissenschaft zu früh entrissene erwählte Bischof von Rottenburg, Dr. F. X. Linsenmann, so kommen wir doch fast zum nämlichen Resultat: „Die Kasuistik lehrt nur den äußeren Thatbestand des menschlichen Thuns beurteilen und richten; das subjektiv-psychologische Moment, welches der Handlung doch erst ihren wahren sittlichen Charakter giebt, entzieht sich dem Urteil des kirchlichen Prätors" (Linsenmann a. a. O., S. 26)."

Weiter sagt die „Köln. Volksztg.":

„Die Kasuistik umfaßt nicht das ganze Sittengebiet, sondern beschränkt sich naturgemäß hauptsächlich auf die Pflichtenlehre, indem sie immer und immer wieder untersucht, was erlaubt oder unerlaubt, was schwere oder leichte Sünde ist. Auch Linsenmann klagt deshalb: „Das Gebiet der freien Bethätigung des Sittlichen, das christliche Tugendleben als Offenbarung des christlichen Geistes im Leben des Menschen kommt in der Kasuistik nicht zur Darstellung" (a. a. O., S. 26). Wenn wir auch geneigt sind, dies Urteil des verdienstvollen Tübinger Professors etwas zu mildern, so ist es doch im großen und ganzen berechtigt. Wenn daher die Moraltheologie ausschließlich in kasuistischer Form gelehrt wird, so wird leicht, namentlich bei Nichtfachverständigen, der Eindruck erweckt, als ob der Katholik sich nur darum zu kümmern habe, was schwere, was läßliche Sünde ist, um ungestört zu thun, was nicht unter schwerer Sünde verboten ist. Wie verkehrt das nach katholischer Anschauung ist, brauchen wir hier nicht auseinanderzusetzen; aber die Moraltheologen sollten auch den Schein meiden und nicht durch ihre Methode Anlaß zu solchen Anschuldigungen geben.

Um den Inhalt des christlichen Sittengesetzes möglichst genau auf die verschiedenen denkbaren Lebenslagen und Verhältnisse anzuwenden, trägt der Kasuist möglichst viele wirkliche und erdichtete Fälle, casus facti et ficti, seinen Zuhörern vor. Dadurch liegt die Gefahr nahe, daß der junge Theologe schablonisiert. Und das kann für die Seelen, die er zu leiten hat, verhängnisvoll werden. Jede Seele mit ihren eigenartigen Anlagen will verstanden sein; der, ich möchte sagen, intuitive, psychologische Blick wird aber durch die kasuistische Methode nicht geschärft, sondern getrübt. Wenn man alles nach der Schablone behandeln kann, dann gewiß nicht die menschliche Seele. Wenn der kluge Pädagoge zu seinem Wahlspruch machen muß: reverentia debet puero, welche zarte Ehrfurcht muß dann der Beichtvater vor den Seelen haben, die sich ihm anvertrauen!

Und nutzt denn die Schablone etwas? Fragen wir alle, die kasuistisch gebildet sind, was ihnen die casus facti et ficti in der Praxis nützen, und sie werden uns antworten müssen, daß kein „Fall", der ihnen zur Behandlung vorgelegt wurde, den erlernten „Fällen" gleicht. Überall offenbart sich eine gewisse Verschiedenheit, und sie muß sich offenbaren, solange der Mensch Mensch bleibt. Wie muß sich also der Kasuist helfen?

Entweder wird er jeden konkreten Fall nach den ihm bekannten Grundsätzen beurteilen, oder aber — er wird verhängnisvolle Fehler begehen. Hiermit soll aber keineswegs die Notwendigkeit der Kasuistik in gewissem Maße geleugnet werden; nur die ausschließliche Kasuistik mit fast gänzlicher Ignorierung der grundsätzlichen Auseinandersetzungen hat nach dem Gesagten schwere Bedenken gegen sich.

Ein weiteres Bedenken sind die vielen Details in der Kasuistik. Um „den Inhalt des christlichen Sittengesetzes möglichst genau auf die verschiedenen denkbaren Lebenslagen und Verhältnisse anzuwenden", muß sie alle denkbaren „Fälle" in den Bereich ihrer Untersuchungen ziehen. Bei dieser Methode wird der Theologe mit „Fällen" bekannt, die ihm in seiner ganzen Praxis nie vorgelegt werden, besonders wenn sie aus Werken früherer Jahrhunderte herrühren, und die er — sagen wir es offen — auch gar nicht zu wissen braucht. Es ist vielfach nur Ballast, mit dem die theologischen Studien unnötig beschwert werden. Weit besser dünkt uns die scholastische Erörterung der Principien, an die sich dann in der unmittelbaren Vorbereitung auf das Priestertum die Einführung in die Praxis anschließen wird. Ganz dieser Ansicht huldigt ein erfahrener Fachmann, der nunmehrige Oberhirt der Kölner Erzdiöcese. In der Vorrede zur ersten und zweiten Auflage seines Lehrbuches der Moraltheologie schreibt er:

„Dabei blieb auch der andere Hauptgesichtspunkt maßgebend, daß die Universität nicht der Ort sei, wo eine vorzugsweise oder gar ausschließlich auf die Zwecke der Beichtpraxis gerichtete Darstellung der Moraltheologie zuerst und in vorwiegendem Maße bei Lehrenden und Lernenden zur Anwendung kommen dürfe. Wenn das Seminar überhaupt der unmittelbaren Vorbereitung auf die Übernahme der seelsorgerlichen Pflichten des geistlichen Standes gewidmet ist, so scheint demselben auch die Pflege der Moraltheologie in der gedachten Richtung als seine natürliche Aufgabe zuzufallen. Diese wird aber eine um so befriedigendere Lösung finden, wenn das vorangegangene theoretische Studium dem Theologen zunächst einen Einblick in die Wissenschaft der christlichen Moral vermittelt, seine Aufmerksamkeit auf die sich daran knüpfenden praktischen Zwecke hingelenkt und ihn zu einer klaren, principiellen Auffassung jener Zwecke befähigt hat."

Wäre diese durchaus richtige Methode, die der Bonner Universitätslehrer schon in den siebziger Jahren proklamiert hat, die beherrschende geworden, so hätte der wüsten Polemik im Graßmannschen Stil viel leichter der Boden entzogen werden können. Und über diesen heiklen Punkt muß hier auch ein Wort gesagt werden. Vor hundert Jahren konnte über manche Dinge ganz anders geschrieben werden als in unserer Zeit, abgesehen von andern Gründen besonders auch deshalb, weil heute selbst die unverfänglichsten Äußerungen eines katholischen Geistlichen sofort in schlimmem Sinne ausgelegt werden. Überdies blieb früher alles in engeren Kreisen, heute wird es durch die Presse in die weiteste Öffentlichkeit getragen. Jede Frage wird sofort eine Massenfrage. Unter solchen Umständen ist Klugheit notwendiger als je. Wir sind fest davon überzeugt, der heilige Alphons würde heute eine ganz andere Moral-

theologie schreiben, als er dies als Kind seiner Zeit gethan hat. Wiederholt hörten wir gerade in den letzten Monaten, eine mehr grundsätzliche Behandlung gewisser Dinge dürfte wohl genügen, auch die schwierigsten und heikelsten Fälle zu entscheiden, ohne daß das Lehrbuch auf Details einzugehen brauche; auch von Fachmännern, die bei dem neulichen Kesseltreiben gegen die Katholiken tapfer und mit vollem Recht in die Schranken traten, wurde dies angedeutet.

Außer den gegen die Details der Kasuistik angeführten Gründen sprechen hier noch weit wichtigere mit, die bis jetzt zu wenig gewürdigt wurden. Auch mit dieser Auffassung befinden wir uns in bester Gesellschaft. Der edle Bischof Linsenmann schreibt nämlich:

„Es fällt niemandem ein, ein ausführliches Kapitel de usu licito matrimonii und über den usus matrimonii contra ordinem naturae in den Katechismus oder in das Brautexamen aufzunehmen. Darf man es nun aber den Eheleuten selbst, die doch durch jede Versündigung ihr Seelenheil auf das Spiel setzen, überlassen, das Richtige zu erkennen, so sollte man es auch dem Beichtvater zutrauen können, aus allgemeinen Grundsätzen und Gesichtspunkten einzelne Übertretungen zu beurteilen. Die Ausführungen der Kasuisten über diese Materie gehören darum nicht in ein Handbuch der Moral, selbst unter dem Gesichtspunkt der Beichtpraxis, sondern in das kanonische Strafrecht und in die Wissenschaft des Arztes und Geburtshelfers. Es wird wenige Vorkommnisse geben, welche ein verständiger Beichtvater nicht aus den allgemeinen Grundsätzen zu beurteilen vermag, und wo er in einzelnen Fällen im Zweifel bleibt, wird es weder ihm zur Unehre, noch dem Beichtkind zum Schaden gereichen, wenn er seine Unkenntnis gesteht und das Beichtkind an einen Arzt oder sonst erfahrenen Berater weist. Selbst wenn er aber ein falsches Urteil aus Unkenntnis einmal fällen sollte, so wird es kaum viel schaden können, sofern das Urteil nur nicht nach der Seite des Rigorismus einseitig ist und nicht Verpflichtungen auferlegt, zu denen er nicht berechtigt ist. Denn wenn Beichtkinder im guten Glauben eine Lebensweise fortführen, von welcher auch ein besonnener Beichtvater nicht bestimmt sagen kann, daß sie eine unzulässige sei, so ist die Möglichkeit der Sünde in weiteste Ferne gerückt. Handeln aber die Eheleute nicht im guten Glauben, dann fällt die etwaige Sünde auf sie, nicht auf den Beichtvater. Muß denn überhaupt der Beichtvater als solcher in die Geheimnisse des ehelichen Lebens eindringen? Jedenfalls sind in dieser Beziehung schonende Zurückhaltung und Milde in Auflegen von Verpflichtungen wahre priesterliche Tugenden" (Linsenmann a. a. O., S. 631).

In Nr. 19 der Litterarischen Beilage der „Köln. Volksztg." brachte sie dann folgende Zuschrift von dem Prälaten Dr. theol. Franz Maria Schindler, ordentlichem Professor an der Universität Wien:

„Der Aufsatz über die Mängel im gegenwärtigen Betriebe der Moraltheologie in Ihrer Litterarischen Beilage Nr. 18, 1901, hat im ganzen meine volle Zustimmung. Es ist allerdings nicht zu verkennen, daß der Prozeß einer zeitgemäßen Umbildung der wissenschaftlichen Moral, die sich innerhalb der katholischen Theologie allzu lange nach Inhalt und

Form an die Traditionen einer längst entschwundenen Vergangenheit übermäßig zähe angeklammert hat, bereits im Gange ist; indes ist der hier gegebene Anstoß im Interesse der Beschleunigung dieses Prozesses wohl zu begrüßen. Eine Überstürzung ist ja nicht zu befürchten. Meines Erachtens sind es vorzüglich drei Wünsche, deren Befriedigung dringlich erscheint: 1. Die Moraltheologie muß sich dem Inhalte nach viel beweglicher als bisher den Zeitverhältnissen und Zeitbedürfnissen anschließen, die in einem unaufhaltsamen und im Vergleich zu früheren Zeiten weit rascheren Flusse der Entwicklungen stehen. Man braucht sich nur das ganze große Gebiet des Erwerbs- und Rechtslebens mit allen sittlichen Fragen vorzustellen, die sich daran schließen, um sich die Notwendigkeit für die Moral klar zu machen, daß sie nicht zurückbleibe hinter dem ständig vor sich gehenden Wechsel in den Bedingungen und Arten des Erwerbs, in den Forderungen und Gewährungen der öffentlichen Rechtsnormen. Es ist gewiß verwunderlich zu nennen, wenn man auch in neueren und neusten Moralhandbüchern z. B. Vertragsformen einer längst entschwundenen Zeit seitenlange Abhandlungen gewidmet, tiefeinschneidende moderne Verträge aber kaum genannt sieht. 2. Der Methode nach muß die systematische und grundsätzliche Behandlung der Moral noch weit umfassender, als es bisher bereits wieder geschieht, in den Vordergrund treten. Alle Ehre der Moralkasuistik! Sie kann zu keiner Zeit ganz entbehrt werden und ihr Vorwiegen hatte für die Zeit ihrer Hochblüte sicher seine Berechtigung. Aber sie darf den ersten Platz nicht als den ihr für alle Zeiten gebührenden beanspruchen; denn naturgemäß gehört sie an die zweite Stelle: sie lehrt die Anwendung der Moralgrundsätze, deren Feststellung, Erörterung, Entwicklung an den ersten und bevorrechteten Platz zu stellen ist, ohne die eine gesunde Kasuistik ja nicht bestehen kann. Mit dem Zurücktreten der Kasuistik wird von selbst die Systematik in der Moralwissenschaft vor der traktatenmäßigen Behandlung derselben wieder zu vollen Ehren kommen und die Moraltheologie auch hierin wieder vollbürtig an die Seite der übrigen Wissenschaften treten, welche diese letztgenannte Behandlungsform längst beseitigt haben. 3. Damit steht in engem Zusammenhange das erwünschte Zurücktreten der Frage um das sogenannte Moralsystem, d. h. die Stellungnahme zu den über den Gebrauch der wahrscheinlichen Meinung geschichtlich aufgestellten Grundsätzen. Die große Bedeutung, welche diese vielumstrittene und vielleicht noch mehr mißverstandene Frage in der Vergangenheit hatte, hängt wesentlich mit dem Vorwiegen der Kasuistik in der Moral zusammen; die vorwiegend grundsätzliche Behandlung der Moral läßt sie je mehr zurücktreten, weil durch diese die Notwendigkeit zu ihrer praktischen Verwertung eingeengt wird.

In der Frage um die Behandlung des sechsten Gebotes habe ich mich bereits im Litteraturblatt der Leogesellschaft geäußert. Ich vertrete den Standpunkt, daß eine besonnene grundsätzliche Erörterung desselben in eine vollständige wissenschaftliche Moral notwendig gehört und daher keineswegs entfallen soll. Einer eingehenden Kasuistik rede ich hier selbstverständlich nicht das Wort."

Nachdem wir die religiösen und sittlichen Irrgänge der Jesuiten einigermaßen verfolgt haben, wollen wir aus ihrer Geschichte noch einzelnes bringen. Julian Schmidt in seiner interessanten „Geschichte der Romantik in dem Zeitalter der Reformation und der Revolution" (Leipzig, F. L. Herbig, 2. Aufl. I, S. 309) sagt mit Recht von ihnen: „Der Jesuitismus hat seine verschiedenen Phasen, wie die Entwicklung der Zeit, in welche er fällt. Allerdings offenbart sich in allen seinen Verwandlungen ein Geist: die Illusion eines Glaubens, der im bewußten Gegensatz wider den Geist der Bildung, durch Reflexion und Phantasie künstlich wieder hervorgerufen, nach äußerlicher Bethätigung strebt, da er die innerliche Lösung seines Zwiespalts nicht finden kann, und der daher in sein Gegenteil umschlagen muß." — „Von den romanischen Völkern ist er ausgegangen, nicht nur seinem Motiv, sondern seiner ganzen Einrichtung nach; die beiden wesentlichen Elemente der romantischen Denkungsart, das Phantastische, sich das Absolute in Visionen vorzustellen, und diese Tendenz der Abstraktion, das Heilige außerhalb der wirklich geistigen Verhältnisse sich zu vergegenwärtigen, . . . finden wir in seiner Geschichte ineinander gebildet, nur so, daß in den verschiedenen Phasen seiner Entwicklung bald das eine, bald das andere hervortritt." Döllinger und Reusch haben in ihrem klassischen, einer Widerlegung nicht fähigen Werk über die „Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche seit dem 16. Jahrhundert mit Beiträgen zur Geschichte und Charakteristik des Jesuitenordens. Auf Grund ungedruckter Aktenstücke" (Nördlingen 1889, C. H. Beck, 2 Bde.) im Vorwort über die innere Entwicklung des Jesuitenordens folgendes gesagt:

„Daß im Schoße der katholischen Kirche zwei Jahrhunderte lang ein sehr ernster Streit über die christliche Moral geführt worden sei, ein Streit, gleich wichtig und bedeutungsvoll für Priester wie für Laien, das ist wohl bekannt und in jedem Lehrbuch der Kirchengeschichte zu lesen. Aber was man davon wirklich kennt, beschränkt sich doch meist auf Pascal und die Provinzialbriefe, das heißt: auf eine Episode dieses Theologenkrieges, in welcher der gelungene Versuch gemacht wurde, das Interesse der gebildeten Laienwelt für die streitigen Fragen zu wecken und die Blößen aufzudecken und der allgemeinen Verachtung preiszugeben, welche die Kasuisten des Jesuitenordens sich gegeben hatten. Nun aber hat von jener Zeit an der Streit und Gegensatz sich erweitert und vertieft, die bedeutendsten Körperschaften und geistlichen Orden wurden hineingezogen, die Mittel, mit denen man sonst Kontroversen erstickte, welche für das Ansehen der Hierarchie bedenklich zu werden drohten, reichten hier nicht aus, und das Unerwartete geschah: der Jesuitenorden selbst verfiel einer inneren, jahrelang sich fortschleppenden Krisis und Zwietracht. Seine Verfassung, dieses Meisterstück eines auf blinden Gehorsam und engstes Zusammenwirken gebauten Gemeinwesens, schien lange kein Heilmittel zu bieten; denn es war das Oberhaupt selbst, der General Gonzalez, welcher, durch den Papst geschützt und angeleitet, den Kampf mit der überwiegenden Majorität seiner Unterthanen aufnahm und für die bisher bekämpfte und verrufene Doktrin, wo nicht Herrschaft, doch Duldung zu erringen

versuchte. Das Unternehmen mußte zuletzt scheitern; denn im Orden war man überzeugt, daß Macht, Einfluß und sociale Stellung der Einzelnen wie des Ganzen gerade mit der angefochtenen Theorie und der ihr entsprechenden Praxis untrennbar verknüpft seien. Die Geschichte dieser Bewegungen war bisher wenig gekannt und wenig beachtet. Nur der Dominikaner Concina in seiner Geschichte des Probabilismus und in den an dieses Werk sich anschließenden Schriften hat eine näher eingehende Darstellung oder doch Material dazu geliefert, welches dann sein Ordensgenosse Patuzzi noch vermehrt hat. Uns hat eine Anzahl gleichzeitiger Briefe und Denkblätter, welche, aus dem Nachlasse des Ordens stammend, in den Münchener Archiven und Bibliotheken bewahrt wird, in den Stand gesetzt, zum ersten Male den gesamten Verlauf dieses theologischen Dramas mit den Motiven und Urteilen der beteiligten Zeitgenossen klar und vollständig darzulegen. Die wichtigsten dieser Aktenstücke liegen hier vor."

„Der Kampf um die Moral hat sich durch das ganze achtzehnte Jahrhundert fortgesetzt, so daß bald Frankreich, bald Italien der Hauptschauplatz desselben wurde. Er hat wesentlich zum Untergange des Ordens und dessen Aufhebung durch den päpstlichen Stuhl beigetragen, und es gab eine Zeit, in welcher viele hofften, daß auch das System, dessen festeste Stütze die Gesellschaft Jesu gewesen, für immer aus der Kirche verdrängt werden und ernste, tiefgehende Reformen in der kirchlichen Disciplin daran sich knüpfen würden. Das war eine Täuschung: mit der Gesellschaft ist auch ihre Lieblingsdoktrin wieder zu neuem, kräftigem Leben erstanden, und nicht nur dies: sie ist nun erst zu einer Herrschaft gelangt, welche sie früher zu besitzen weit entfernt war. Indem der Jünger und Geisteserbe der Jesuiten, Alphons Liguori, auf den Altar erhoben, und, der erste unter den Kasuisten, als unantastbarer Meister und Lehrer der römisch-katholischen Kirche feierlich proklamiert wurde, hat der Orden, der den Probabilismus und die Attritionslehre zwar nicht erfunden, aber ausgebildet hat, den glänzendsten und wirksamsten seiner Siege erfochten. Mit Recht rühmen sich heute die Jesuiten dieses nach so vielen Opfern und Niederlagen errungenen Triumphes. Für ein Ergebnis, wie dieses, würde man in der Kirchengeschichte vergebens nach Parallelen suchen. Wie dieses nun so gekommen, auf welchen Wegen und Umwegen, mit welchen Wendungen und Wechselfällen die Katastrophe herbeigeführt worden, dies glauben wir hier zum ersten Male mit jener Vollständigkeit, welche für jetzt erreichbar ist, dargestellt zu haben."

Die Jesuiten haben schließlich über alle ihre Widersacher gesiegt, aber der Sieg ist ihnen doch schwer geworden. Gerade ihre scotistisch-pelagianischen Lehren über Sünde und Gnade, die mit dem Geist ihrer Sittenlehre aufs engste zusammenhingen, sind doch viel und oft in der Kirche selbst bekämpft worden. Die theologische Fakultät zu Löwen hat 1587 34 der Grundlehre Augustins und dem unbedingten Ansehn der Heiligen Schrift entgegenstehende Sätze der Jesuiten Leß und Hamel verworfen. Sixtus V. suchte den ausbrechenden Sturm durch ein Machtgebot zu beschwichtigen (1588). Aber schon hatte in Spanien durch das pelagianisch vermittelnde Werk des Jesuiten Molina ein allgemeiner Schul-

streit der Dominikaner und Jesuiten begonnen. Von gegenseitigen Anklagen bedrängt, setzte Clemens VIII. zur gründlichen Entscheidung der Frage eine Kongregation nieder (1597). Nachdem vor derselben beide Parteien ihre Sache aufs weitläufigste geführt hatten, entließ Paul V. die ermattete Kongregation (1607), versprach die Entscheidung zu gelegener Zeit und gebot (1611) beiden Parteien ewiges Schweigen. Jener Gonzalez, von dem das Werk von Döllinger und Reusch in erster Linie handelt, war selbst Jesuit und hat doch entschieden dahin gestrebt, die Herrschaft des Probabilismus in seinem Orden zu brechen. Er war 1655—1665 Professor der scholastischen Theologie zu Salamanka und wirkte dann 1665—1676 als Missionsprediger. In den Sommermonaten 1670—1673 benutzte er die Zeit, welche die Missionen ihm freiließen, um die Frage des Probabilismus genauer zu studieren, und verfaßte eine ausführliche Bekämpfung des Probabilismus, die er dem Jesuitengeneral Oliva widmete und einsandte. Darin kommen folgende Sätze vor: „Nicht die Probabilität, sondern die Wahrheit oder die feste moralische Überzeugung sei die rechte Sittenregel; nicht die objektive Wahrheit genüge (sondern es müsse eine subjektive Überzeugung da sein)." Der Jesuitenorden hat diese Sätze doch nicht anerkennen wollen. Darum kam über ihn das Gericht.

Der Zusammenbruch des Jesuitenordens kam 1759—1773. An ihrer Verweltlichung gingen sie zu Grunde. Ihr Jesuitenstaat in Paraguay verunglückte. Handelsspekulationen einzelner Mitglieder, der moderne Staatsgeist, welcher derartige Gesellschaftsordnungen nicht mehr dulden wollte, endlich ihr Verhaßtsein bei allen Ständen — bei den Staatsmännern um ihres Einflusses bei den Höfen willen, bei den Kaufleuten um ihres Welthandels, bei den andern Orden um ihrer Macht über die Gewissen willen —, alles dies wirkte zusammen, um sie aus Portugal, Frankreich, Österreich und allen bourbonischen Staaten vertreiben zu lassen. Am 16. August 1773 verkündete das Breve dominus ac Redemtor noster ihre Aufhebung für immer als notwendig zum Frieden der Kirche. Sie zählten damals 22589 Mitglieder. Ihre Schriften und Papiere waren in Sicherheit. Nur Preußen und Rußland duldeten sie noch weiter. Auch in andern Ländern hat der Orden geheim fortbestanden.

Leopold von Ranke hat in seiner „Geschichte der römischen Päpste" von der Zeit ihrer glänzendsten Wirksamkeit (Mitte des siebzehnten Jahrhunderts) gesagt: Ihr Ziel war nicht mehr, die Welt mit religiösem Geist zu erfüllen, „ihr eigener Geist war vielmehr selbst der Welt verfallen: sie strebten nur, den Menschen unentbehrlich zu werden, auf welche Weise das auch immer geschehen mochte" (III, 130). Sind sie anders wiedergekommen, als der Tag ihrer Neubelebung, ihrer Wiederherstellung kam? Die Bulle Sollicitudo omnium vom 7. August 1814 stellte, als auf fast einstimmiges Bitten der christlichen Welt, die Jesuiten auf dem ganzen Erdkreise wieder her. Im Kirchenstaat, Neapel, Belgien, Irland und den meisten amerikanischen Staaten wurden sie sofort zugelassen, in Sardinien erhielten sie mit einer reichlichen Aussteuer den Jugendunterricht, in einigen Schweizerkantonen erhoben sich ihre Erziehungshäuser, vielbesucht von den Kindern des französischen und deutschen Adels,

Österreich öffnete ihnen nach langer Weigerung seit 1836 einige Provinzen. Unter dem General Rothaan (1829—1853) traten die Jesuiten immer bestimmter als die Vorkämpfer gegen die Freiheit in Staat und Kirche hervor, ohne geniale Persönlichkeiten, aber mit kalter Berechnung und unermüdlich. Pius IX. übergab ihnen, als er nach kurzem Freiheitstraum mit verbittertem Herzen und gebrochenen Idealen nach Rom am 12. April 1850 zurückkehrte, wieder den öffentlichen Unterricht, obgleich er sie mehr fürchtete als liebte, und unter ihrem Einfluß verkündete er „das unbefleckte Empfangensein der jungfräulichen Gottesgebärerin", deren mächtigem Schutz er, wie er meinte, seine Rettung verdankte, als göttlich geoffenbartes Dogma (8. Dezember 1854). Auch das Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes hat der Jesuitenorden auf dem Gewissen. Hase sagt über den Gang der Verhandlungen auf dem Vatikanischen Konzil: „Die Opposition, welche die Hoffnung eines sofort durch Akklamation als unfehlbar anzuerkennenden Papstes ausschloß, war durch die Geschäftsordnung beengt und immer weit in der Minderzahl, aber sie bestand aus Bischöfen der großen Kulturvölker mit großen Sprengeln; zur Majorität gehörten Hunderte ganz Abhängige, Missions- und Titularbischöfe, auch in Rom durch den Papst zu Ernährende." Wien, Prag, Mainz, Rottenburg u. a. opponierten, aber das Dogma korrigierte die Geschichte, oder wie es hieß: geschichtliche Thatsachen müßten der höchsten Autorität göttlicher Offenbarungen weichen. So erreichten die Jesuiten ihr Ziel, daß in der öffentlichen Sitzung vom 18. Juli 1870 der Beschluß durch Pius IX. in der Bulle Pastor aeternus vom Throne als göttlich geoffenbartes Dogma verkündet wurde, daß, wenn der Papst als Hirt und Lehrer aller Christen (ex cathedra) entscheidet, was über Glauben und Sitten von der ganzen Kirche zu befolgen, er mit Unfehlbarkeit gebietet, daher die Entscheidungen des Papstes aus sich selbst, nicht aber aus Zustimmung der Kirche, unverbesserlich sind. Damit war die Gegenreformation vollendet.

Und nun der gegenwärtige Stand des Jesuitenordens! Professor S. Tschackert sagt darüber in seiner Evangelischen Polemik (S. 294): „Von Jahr zu Jahr vermehrt sich gerade seit dem Vatikanischen Konzile die Zahl der Jesuiten, und mit ihnen der brennende Eifer, die Menschheit zum Kadavergehorsam zu dressieren, ihr jede religiöse und sittliche Selbständigkeit zu rauben; im Jahre 1869 zählte der Orden 8683 Mitglieder, Ende 1883 schon 11 058, wuchs also gerade nach dem Vatikanischen Konzile trotz des deutschen Jesuitengesetzes um 2375 Mitglieder, d. i. um weit über den vierten Teil seines ganzen Bestandes im Jahre 1869 (um etwa 28 Proz.), während die Seelenzahl der Katholiken in Europa von 1851 bis 1866 nur um noch nicht ½ Proz. gewachsen ist; und zwar entfallen im Jahre 1883 auf die Ordensprovinzen Deutschland und Österreich 2875, auf Frankreich 2798, auf Italien bloß 1558, auf Spanien und Mexiko 1993, auf England und seine Kolonien 1894 Jesuiten." In dem Kapitel: „Die Rückkehr der Jesuiten in das deutsche Reich" sagt Professor Tschackert: „Gegenüber diesem Orden befindet sich der moderne Staat in jeder Minute im Kriegszustande. Das deutsche Reich beging demnach nur einen Akt der Notwehr, als es ihn durch

Gesetz am 4. Juli 1872 über seine Grenzen trieb. Ob für immer? Gegangen sind sie wohl, die weltklugen Jünger Loyolas; geistig sind sie aber unter uns geblieben; sie und ihre Gesinnungsgenossen beherrschen die deutsche katholische Wissenschaft; der romanische Katholizismus hat den germanischen geknebelt; die vatikanische Kirche ist einig mit dem Jesuitismus; sie kann ihn nicht mehr entbehren. Das ist eine nüchterne Thatsache. Darum ist die Zahl der Jesuiten gerade seit der Proklamation des jesuitischen Dogmas von der päpstlichen Gewalt seit 1870 bis 1883 gefahrdrohend (von 8683 auf 11058) gewachsen, und wie zum Hohn auf das deutsche Reichsgesetz tritt die Ordensprovinz Deutschland und Österreich als die reichste hervor; sie zählte im Jahre 1883 — 2875, während auf das bigotte Frankreich nur 2798 und auf Italien gar bloß 1558 Jesuiten kamen. Aus den bourbonischen Staaten sind sie einst auch ausgetrieben worden, ganze Schiffsladungen voll hat man sogar an den Küsten des damaligen Kirchenstaates abgesetzt; sie haben den Rückweg doch zu finden gewußt. Ist das bei uns unmöglich?"

Wir wollen hoffen, daß es nie dazu komme. Aber auch, wenn sie kommen, wollen wir Evangelischen die alte Losung festhalten: „Das Wort sie sollen lassen stahn — das Reich muß uns doch bleiben!"

---

17. Der Jansenismus.

Von Lic. **Weber**.

An den Jesuitismus reiht sich als Reaktion gegen denselben der Jansenismus an. Leopold von Ranke sagt in seiner „Geschichte der römischen Päpste" (III, 133 f., 5. Aufl.): „Es müßte in der katholischen Kirche bereits alles Leben erstorben gewesen sein, wenn sich gegen so verderbliche Doktrinen wie die der Jesuiten und die gesamte Entwicklung, die damit zusammenhing, nicht doch auch in demselben Moment eine Opposition hätte hervorthun sollen." Diese Opposition, „der größte Widerspruch, welchen die Jesuiten überhaupt gefunden haben," blieb nicht aus. Jansens Lebenswerk „Augustin" „stellt sich den Jesuiten in ihren dogmatischen und moralischen Tendenzen ernst und rücksichtslos entgegen" (S. 135); es „brachte durch sein inneres Verdienst wie durch die Kühnheit seiner Polemik nach und nach einen allgemeinen, tiefen Eindruck hervor" (S. 140); dem „äußerlichen Sichabfinden der jesuitischen Lehre setzte es strenge Innerlichkeit, das Ideal einer in der Liebe zu Gott aufgehenden Thätigkeit, entgegen" (S. 138).

Mit derselben Hochachtung wie von Jansen selbst redet Ranke von den Jansenisten. „Während die Jesuiten," schreibt er S. 144 u. 145, „in unübersehbaren Folianten Gelehrsamkeit aufspeicherten oder sich in die widerwärtige Scholastik künstlicher Systeme der Moral und der Dogmatik

verloren, wandten sich die Jansenisten an die Nation. Sie fingen an zu übersetzen: die Heilige Schrift, Kirchenväter, lateinische Gebetbücher, und wußten sich dabei . . . mit anziehender Verständlichkeit auszudrücken." Sie verfaßten „Schulbücher", lehrten neue Methoden, „deren Verdienst von jedermann anerkannt wurde," schufen „Streitschriften von einer Schärfe und Präzision, welche die Gegner geistig vernichteten," und „Werke tieferer Frömmigkeit, . . . die mit lebhafter Begierde empfangen wurden und nach Verlauf eines Jahrhunderts noch so neu und gesucht waren, wie den ersten Tag. Geister von so eminenter Wissenschaftlichkeit wie Pascal — Koryphäen der französischen Poesie . . . Gelehrte von den umfassendsten Studien . . . gingen aus ihrer Mitte hervor. Wir werden wohl nicht zu viel wagen, wenn wir behaupten, daß diese Vereinigung geistreicher, von einer großen Intuition erfüllter Männer . . . überhaupt einen sehr bemerkenswerten, innerlich bildenden Einfluß auf die Litteratur von Frankreich und dadurch von Europa ausgeübt hat, — daß der litterarische Glanz des Zeitalters Ludwigs XIV. sich zum Teil auf sie zurückführt." — Und nun führt Ranke weiter aus, welchen Einfluß sie durch den „Geist" ihrer Werke auf das ganze Volk hervorbringen mußten; wie sich ihnen besonders „die Pfarrer anschlossen, denen die jesuitische Beichte schon lange verhaßt gewesen war"; und wie dann schließlich durch die Intriguen und Machinationen der Jesuiten die Ausbreitung des Jansenismus in der Kirche mit Gewalt gehemmt wurde.

Gehen wir nun — nach diesem Urteil des berühmten Historikers — auf die Einzelheiten der Entwicklung des Jansenismus ein. Das Tridentinische Konzil hatte bei seiner Festsetzung der römischen Lehre die biblische Lehre von der Gnade, wie auch ein Augustin sie vertreten hatte, durchaus zurücktreten lassen. Die protestantischen Grundlehren von der Heiligen Schrift und von der Rechtfertigung aus Gnaden allein — oder doch vermittelnde Auffassungen — hatten zwar Verteidiger gefunden (Sarpi, Geschichte des tridentinischen Konzils II, S. 249. 322; Pallavicini VIII, 11, 4; Kerker, Reginald Pole, Freiburg 1874); aber die päpstliche Partei war doch durchgedrungen, und so war die Lehre von der Rechtfertigung aus Gnaden und damit durch den Glauben allein verdammt worden. Der Thomisten und Skotisten Zwiespalt über Erbsünde und Gnade war damit freilich nicht entschieden. Es war dem Konzil nur darauf angekommen, Augenblicksarbeit zu machen und den protestantischen Augustinismus zu verwerfen, ohne doch andrerseits geradezu den Semipelagianismus zu approbieren. Man hatte sich daher in der Lehre von der Rechtfertigung mit unbestimmten Sätzen begnügt, welche die Auslegung nach der einen wie nach der andern Seite freiließen, und je mehr nun die Jesuiten durch ihren antiprotestantischen Eifer dem Semipelagianismus zugeführt wurden, um so mehr heftete sich die tiefere Frömmigkeit an den Augustinismus. Es mußte ja auch jedem tieferen Beobachter der Menschennatur als unwahr erscheinen, was das Tridentinum behauptet hatte, daß durch Adams Fall nur die übernatürlichen Gaben des Anfangs verloren gegangen seien, dagegen das rein Menschliche und damit auch die sittliche Freiheit, wenngleich geschwächt und gebeugt, geblieben sei. Solche römische Selbstüberschätzung vernichtet ja

das einfache Wort des Herrn: „Was vom Fleisch geboren ist, das ist Fleisch.“ Auf dieser falschen Anschauung von der sündigen Menschennatur beruht nun die Gnadenlehre, welche in der Gnade „kein schöpferisches Princip, sondern nur ein mechanisch eingegossenes Hülfsmittel sieht, durch welches die Vernunft in der Niederhaltung der Sinnlichkeit unterstützt wird“ (Tschackert, S. 131). Gegen diese Lehre vertrat Cornelius Jansen, der Niederländer, † 1638 als Bischof von Ypern, den ursprünglichen Augustinismus. Zehnmal hatte er alle Werke Augustins durchgelesen, dreißigmal die gegen die Pelagianer gerichteten. Zwei Jahre nach seinem Tode erschien das Ergebnis seines Lebens, sein „Augustinus“. Der Geist Augustins ging damit wieder durch die Kirche. Jansen wies nach, daß „Scholastiker und Päpste dem Häretiker näher ständen als dem Heiligen“ (Hase). Die Freiheit (als positive, sittliche Freiheit, nicht als Willkürfreiheit) eignet allein dem Zustand vor dem Falle, wo noch die Unterwerfung unter Gott und damit die einzig wahre Freiheit vorhanden war. Die concupiscentia, die Begierde, wird mit der Bibel und Augustin, im Gegensatz gegen das Tridentinum, gegen Bellarmin und die Jesuiten als Sünde aufgefaßt. Durch die — allerdings unwiderstehlich im Sinn einer absoluten Vorherbestimmung Einzelner — wirksame Gnade wird der durch die Sünde geknechtete Wille des Menschen freigemacht, d. h. auf Gott gerichtet und bewogen, das Gute zu wollen und zu vollbringen, nicht aus Furcht vor der Strafe, sondern aus Liebe zur Gerechtigkeit, aus Liebe zu Gott. Durch das geistliche Ergötzen wird, weil es mit unaussprechlicher Süßigkeit verbunden ist, die entgegengesetzte Lust und Freude überwunden. In die göttliche Liebe eingepflanzt, kann man als solcher nicht mehr sündigen, hat in der Knechtschaft Gottes die wahre Freiheit gefunden. Unzweifelhaft tritt hier dem äußerlichen Sichabfinden der Jesuitenmoral die Innerlichkeit eines von Gott gewirkten Geistes entgegen. Der Augustinismus war von Jansen erneut „aus religiösem Ernst gegen den Leichtsinn des kirchlichen Lebens.“

Jansen fand in Frankreich, wo sein Jugendfreund Jean du Berger de Hauranne, der ihn wesentlich beeinflußt hatte, seit 1621 in Paris wirkte, zahlreiche Anhänger unter ausgezeichneten Theologen und Denkern. Jener war später Abt von St. Cyran († 1643) und hat als solcher bei eminenter Begabung für die Seelsorge und Leitung der Seelen begeisterte Jünger geworben, die für die Freiheit der Kirche durch die Strenge in Lehre und Zucht eintraten. Vom Geiste strenger Buße erfüllt, wollten sie dem wachsenden Verderben in der Kirche an ihrem Teil Einhalt thun. Berger sagte, auf zehntausend Priester gebe es kaum einen, der es wirklich sei; unter tausend Seelen werde kaum eine gerettet. Gott selbst müsse für jede Seele den passenden, geeigneten Führer finden. Große Thaten könne der Mensch nur durch Gott verrichten. Wenn man ein gutes Werk verrichtet habe, müsse man es in Gott verlieren. Das Tridentinum nannte Berger eine Kabale und eine Versammlung von Scholastikern. In seinem Hauptwerk Petrus Aurelius vertrat er die bischöfliche Gewalt und die Freiheit der Nationalkirche gegen den päpstlichen Absolutismus.

Wir kommen zu Port-Royal, das Jansens und Bergers Werk fortgeführt hat. Es ist eine sonderbare, aber großartige Vereinigung, diese Brüderschaft von Einsiedlern und Büßenden, die sich um das Kloster Port-Royal in der Nähe von Fontainebleau herum anbauten. Da war der kluge und tiefsinnige Doktor der Sorbonne, Antoine Arnauld († 1694), der sich für Augustin gegen die Jesuiten erhob. Da war seine Schwester Angelika, die Äbtissin und Klostermutter, mit dem gründlichsten Ernste des Klosterlebens in ihrem milden Herzen, da war eine Gemeinschaft von hochgebildeten Männern, die in allem das augustinische Christentum darzustellen suchten, um praktisch, lebensmäßig das jesuitische zu verdrängen. Sie gaben ein Vorbild herber Buße und Entsagung. Aber sie verteidigten zugleich die allgemeine Pflicht der Erbauung in der Heiligen Schrift, und ihre Andachtsbücher, im reinsten Stil des gebildeten Frankreich, verdrängten die jesuitische Litteratur. Die unbedingte Souveränität Gottes war ihnen ein Schutz gegen die Unbedingtheit des Papsttums und des Königtums. Dennoch blieben sie Gegner des Calvinismus. Der Bedeutendste aus diesem Kreise und einer der gewaltigsten Gegner der Jesuiten aus allen Zeiten war Blaise Pascal, der große Mathematiker und Philosoph (1623—1662). Hase nennt ihn „einen der Reichsunmittelbaren im Reich Gottes, an Tiefe des religiösen Sinnes Augustin und Luthern fast ebenbürtig, dazu im Besitz der feinen Bildung des damaligen Frankreich." Einige der wichtigsten mathematischen Erfindungen sind durch ihn geschehen. Mit vierundzwanzig Jahren kam er auf der Brücke von Neuilly in Todesgefahr, und seitdem entsagte er menschlicher Wissenschaft und jedem überflüssigen Bedürfnis, und am 23. November 1654, zwischen ½11 und ½1 Uhr in der Nacht, übergab er sich ganz dem „Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs, nicht der Philosophen, noch der Gelehrten." — Gewißheit, Gewißheit, Empfindung, Freude, Friede. Gott wird nur gefunden auf dem vom Evangelium bezeichneten Wege. Gänzliches und süßes Aufgeben meiner selbst." Wenn er sich schon vorher zu Port-Royal hingezogen gefühlt hatte als zu einer Pflanzschule vergeistigter, streng sittlicher Religiosität, so trat er von jetzt an in sehr innige Verbindung mit Port-Royal. Und er hat dann die Sache des Jansenismus in einem Vernichtungskampf gegen die Jesuiten geführt durch seine Provinzialbriefe, die seit 1656 geheimnisvoll auftauchten unter dem angenommenen Namen eines Louis de Montalte: „Briefe an einen Freund in der Provinz". Einzeln sind die Briefe erschienen, von der Polizei verfolgt, meist gedruckt auf der Seine im Schiff einer Wäscherin. Erst durch diese Briefe ist das ganze Frankreich, das ganze gebildete Europa in das Interesse dieses Streites hineingezogen worden. Ihre Form ist glänzend, geradezu klassisch; in anmutiger dialogischer Form sind sie bald mit Ironie und Spott, bald mit tiefstem Ernst, wie Hase sagt: „mit begeistertem Witz" geschrieben. Sie greifen vor allem die Weltmoral und Weltklugheit der Jesuiten, ihre „bequeme Frömmigkeit und sittenlose Beichtmoral" (Hase) an, in scharfen Einzelheiten, mit Nachweisung aus ihren Schriften, insbesondere aus der Theologia moralis des Spaniers Escobar. Neben dieser, die er selbst las, benutzte er für die andern Moralisten Excerpte seiner Freunde, und

zwar so, daß er jede Anführung im Text der Moralisten verglich. Von Fälschung kann also gar keine Rede sein.

Die Provinzialbriefe haben den Jesuiten Schläge versetzt, wovon sie sich bis auf den heutigen Tag nicht völlig erholt haben. Das sittliche Bewußtsein aller tiefer Denkenden und ernster Empfindenden in der ganzen Welt ist durch Pascal über die Stufe der Jesuitenmoral hinausgehoben worden. Die römische Inquisition hat bereits im Jahre 1657 in Vereinigung mit dem Papst das Verdammungsurteil über die Provinzialbriefe ausgesprochen, und Ludwig XIV., dem die Jesuitenmoral bequem war, ließ bereits im Jahre 1660 auf den Bann der Kirche den des Staates folgen. Doch war im Text des Urteils von der Moral der Jesuiten völlig Umgang genommen. Pascal war über diese Behandlung empört. „Wenn meine Briefe in Rom verdammt sind," schreibt er, „so ist dagegen, was ich darin verdamme, im Himmel verdammt. An deinen Richterstuhl, o Herr Jesus, appelliere ich (wie Joh. Hus, wie Luther). — Der Papst kann leicht irregeleitet werden, weil er mit Geschäften überhäuft ist und weil er den Jesuiten Glauben schenkt." — „Es ist gewiß, ihr Jesuiten habt den Papst betrogen, was jetzt, nachdem man euch kennt, niemand verwundern kann." — „Da eure Moral heidnisch ist, so könnt ihr leicht mit eigener Kraft die Gebote Gottes zu erfüllen meinen. Das Gesetz Gottes nach Paulus macht uns alle zu Sündern, die Jesuitenmoral macht fast lauter Unschuldige. Da haben wir eine schöne Gewissensfreiheit." — „Wir fordern von euch einen Beweis, ihr bringt uns einen Folianten." So hat ein Pascal die in den endlosen Folianten der jesuitischen Moralisten aufgehäufte bequeme, weltförmige Sittenlehre enthüllt und gegeißelt und der Welt die große Gefahr gezeigt, die in dem Orden lag. „Die Jansenisten," sagt Julian Schmidt (I, 374), „stellen uns das Gewissen der wiedergeborenen (d. h. in der Gegenreformation erneuerten) Kirche dar; in ihnen kommt die Kirche zum Bewußtsein ihrer Schuld." — „Ohne es zu wollen, waren sie eines der Organe, durch welche sich der Staat von der Kirche emancipierte."

Aber Pascal hat nicht bloß die Jesuiten bekämpft, sondern auch Grundlinien zu einer Apologie der christlichen Weltanschauung gegeben, welche die ganze Größe und Tiefe seines Geistes zeigen. Den Wert des Christentums wollte er gegen die Freidenker und Gottesleugner erweisen und forderte zu diesem Zweck zehn gesunde Jahre. Aber Gott gab ihm nur vier kranke, und so hat er bloß Studien zu seinem Werke hinterlassen, die nach seinem frühen Tode geordnet und herausgegeben sind als Pensées de Pascal. Auch Voltaire erkennt sie an als ein klassisches Werk der französischen Sprache. Die Grundgedanken des Werkes sind: Der Mensch sieht sich, wenn er aus seinem natürlich-gleichgültigen Zustand erwacht und anfängt, sich über sich selbst zu besinnen, verwickelt in Widersprüche der Gedanken und wendet sich an die Philosophie, an die Weltweisheit. Aber der Mensch findet hier keine genügende Antwort auf Zweifel und Zwiespalt. Da fällt das Bibelbuch in seine Hände, und er findet im Alten Testament weissagende Hindeutung und Vorbereitung auf ein Vollkommenes und Vollkommenstes, und im Neuen Testament findet er die Erfüllung, die vollkommene Religion, die alle Widersprüche löst.

Der Glaube an diese Religion ist eine Willens-, nicht eine Verstandessache, aber das Herz hat seine Gründe, die der Verstand nicht kennt. „Weltliche Dinge muß man kennen, um sie zu lieben, göttliche lieben, um sie kennen zu lernen." — „Das Gewissen ist die Stimme, der Statthalter Gottes auf Erden." — „Beides ist zugleich wahr, daß Gott sich denen verbirgt, die ihn versuchen, und denen enthüllt, die ihn suchen, weil die Menschen beides zugleich sind: Gottes unwürdig und für Gott empfänglich, unwürdig durch ihre Verderbnis, empfänglich durch ihre ursprüngliche Natur." — „Der Gott der Christen ist ein Gott der Liebe und des Trostes, der die Herzen, von denen er Besitz genommen, erfüllt; der sie ihr eigenes Elend und seine unendliche Barmherzigkeit fühlen läßt und sie unfähig macht, ein anderes Ziel zu wollen als ihn selbst. Es liegt zwischen uns und dem Himmel oder der Hölle nur das Leben, das allergebrechlichste Ding." — „Die Größe des Menschen zeigt sich darin, daß er sich als elend erkennt. Allein das Elend beweist die Größe der menschlichen Natur, es ist das Elend eines großen Herrn, das Elend eines entthronten Königs."

Soviel von Pascal. Jansen und Pascal haben noch manche Nachfolger gehabt, einen Paschasius Quesnel († 1719), eine Antoinette Bourignon († 1680), eine Frau von Guyon († 1717), ja selbst einen Fénélon mit seiner „Entwicklung der Grundsätze von Heiligen über das innere Leben" (Paris 1697). Aber der Jansenismus ist untergegangen, obgleich nach der Verdammung Innocenz' X. (1653) und Alexanders VII. (1656) ein Clemens IX. zunächst den Jansenisten Gelegenheit gegeben hatte, durch ein frommes Stillschweigen ihre Überzeugung mit dem päpstlichen Willen zu versöhnen (1669), und obgleich Innocenz XI. ihnen im Herzen nicht fern stand. Clemens XI. und Ludwig XIV. beschlossen ihren Untergang. Sie flohen meist nach den Niederlanden, Port Royal wurde aufgehoben und zerstört, selbst die Leichname ausgegraben. Das gallikanisch-antirömische Element des Jansenismus kam zur festen, wenn auch beschränkten Gestalt in Utrecht als katholisches Kirchenwesen ohne Papst mit den zwei Bistümern Harlem und Deventer und etwa 6000 Mitgliedern. Die asketisch-mystische Richtung aber hat fortbestanden in geheimen Vereinen, zunächst in Paris, Und das Ende des Jesuitensieges ist die französische Revolution gewesen. Sie haben Wind gesät und Sturm geerntet.

---

18. Der Methodismus.

Von Lic. **Weber**.

An den Jansenismus als die französische Erhebung der Frömmigkeit in einer jesuitisierten römisch-katholischen Kirche schließen wir den Methodismus als die englische Erhebung der Frömmigkeit in einer erstarrten,

matt und lau gewordenen protestantischen Staatskirche an. Die Geschicke der Reformation in England sind ja zunächst wunderliche gewesen. Wir müssen darauf noch einmal zurückgreifen, um die Entstehung des Methodismus zu begreifen. Ein Heinrich VIII., der den Ruhm eines Theologen und Ritters der Kirche gesucht hatte, als er gegen Luther zur Verteidigung der sieben Sakramente schrieb, und den Luther einen Lügner und Unbiedermann genannt hatte, dieser Fürst führte nachher die Reformation in England ein. „Ein mehr serviles, als reformatorisches Parlament riß England vom Papste los und erkannte den König als das Haupt der Kirche an (seit 1532), der fortan über Staat und Kirche an Gottes Statt nach seinen Lüsten herrschte" (Hase). Das war der Ursprung der englischen Staatskirche. Und nun ging es weiter durch Blut und Greuel, Aktion und Reaktion hindurch. Noch 1539 stellte ein Gesetz des Königs Transsubstantiation, Cölibat, Totenmesse und Ohrenbeichte unter den Schutz des Henkers. Derselbe Galgen trug Anhänger Luthers und des Papstes. Eduard VI. und dann die blutige Maria folgten. Erst durch die Blut- und Feuertaufe unter dieser fanatischen Reaktionärin wurde das neue Evangelium eine Macht in England. Sie erlag früh ihrer Schwermut und dem Haß des Volkes (1558). Dann kam die glorreiche Zeit einer Elisabeth, glorreich trotz vieler Schatten. Unter ihrer langen, strengen und beglückten Regierung bis 1603 wurde die Reformation mit Umsicht und Mäßigung begründet. Shakespeare und Baco sind Zeugen ihres Ruhmes. Freilich wurden — neben der reinen evangelischen Lehre — viele katholische Ceremonien im Gottesdienst beibehalten. Und die Krone behauptete die oberste Macht über die Kirche — wiewohl gebunden an Gesetze. Die Bischöfe aber waren die Oberen der Kirche und zugleich die ersten Barone des Reichs. An dieser Form der Kirche, an ihrer Abhängigkeit vom Staat, an den Vorrechten der Bischöfe, an dem ganzen Gepränge des Kultus nahmen die strengen Calvinisten Ärgernis und entwickelten sich zu Puritanern, die auf Grund des Schriftbuchstabens einfachen, bildlosen Gottesdienst und daneben strenge Kirchenzucht und Presbyterialverfassung verlangten. Es ist dies der zweite Reformations- und Erneuerungsversuch in der Kirche Großbritanniens. Etwas Finsteres und Herbes lag auf den Puritanern. Jedes weltliche Vergnügen erschien ihnen als Sünde. Ihre Sabbathfeier und ihre calvinische Prädestinationslehre hielten sie wie ein Buchstabengesetz fest. Und unter den Verfolgungen seit 1559 (Uniformitätsakte) wuchsen sie, namentlich als Independenten, immer mehr zu einer drohenden Partei für den Staat heran. Sie haben Karl I., den abtrünnigen Stuart, vom Thron gestoßen und enthauptet und haben damit die Volksfreiheit und die Gewissensfreiheit gerettet. Gewiß war ihre alttestamentliche Geringachtung des weltlichen Königtums biblisch unberechtigt, aber sie war nur das andere Extrem zu der von den Anhängern der Stuarts, den Bischöfen, verkündeten Lehre vom Königtum über den Gesetzen und vom unbedingten Gehorsam. Man mag Oliver Cromwell rauh und hart, ohne jedes menschlich Anziehende, finden, das Eine wird man ihm lassen müssen: er war ein großer protestantischer Held und Staatsmann, er hat die Revolution bezwungen, die ihn emporgetragen; als Protektor

des Reichs ist er vom Fanatismus der Freiheit fortgeschritten zur Freude an einer strengen, ruhmvollen protestantischen Herrschaft, er hat die Seeherrschaft Englands begründet und dem Protestantismus in der ganzen Welt Schutz gewährt. Thomas Carlyle sagt von Cromwell: „Wer hat wie er die Geschäfte der Welt mit einem Herzen getrieben, das von der Idee des Höchsten voll war? Wie eine Kraft der Ewigkeit, der nichts widerstehen kann, schreitet er auf den Kampfplatz der Zeit." Nach Cromwells Tode rief das Volk die Stuarts zurück (1660). Aber die Stuarts verwirkten von neuem den Thron durch ihre Verfolgung der Puritaner, der Nonkonformierten, und — unter Jakob II. — durch ihre offene Parteinahme für die römische Kirche. Jakob II. empfing einen römischen Nuntius, umgab sich mit katholischen Beamten und gedachte ohne Parlament ein grollendes Volk zu regieren. Da war es eine Erlösung, als Wilhelm von Oranien, der Eidam des Königs, der Erbstatthalter der niederländischen Republik, das Volk aus seinen Ketten erlöste und König wurde durch einen Vertrag, der die Verfassung des Reichs und der Kirche feststellte (1688). „Für die protestantische Religion und die Freiheit von England" war das schöne Losungswort eines Wilhelm von Oranien. In die stürmischen Zeiten der Stuarts fallen noch drei große englische Fromme, ein John Milton, ein Bunyan, ein Baxter. Einem John Milton hat sich sein herbes puritanisches Christentum „in Nacht und Einsamkeit zum Liede vom verlorenen Paradies verklärt" (Hase). Milton war eine mystische Natur. Über das äußere Wort ging ihm das innere des Heiligen Geistes, welches ihm mit der höchsten Autorität bekleidet war. In der sich anbahnenden großen Umwälzung seit 1644 sah er die Zeichen für die Erfüllung der Pfingstweisagungen (Jes. 11, 9). „Nun sei die Zeit gekommen, daß Gott die Erde mit seiner Erkenntnis erfülle, in den Stürmen der Zeit erblühe Gottes wahre Gemeinde täglich herrlicher." Aus tiefster Gemütsfrömmigkeit heraus hat er sein Lied gesungen. Und aus derselben Frömmigkeit heraus hat der Kesselflicker Bunyan († 1688) Christi Gerechtigkeit als ein mächtiger Prediger volkstümlich verkündet; „im Kerker ist seine Predigt zur Pilgerreise nach Zion geworden, eine Allegorie, aber gleich einer Geschichte, wie sie noch immer geschieht, voll lebenstüchtiger Gestalten" (Hase). Die plastische und dramatische Art englischer Predigt und Volksrede ist in ihm in schönster Weise in die Erscheinung getreten. Und endlich Richard Baxter († 1691) mit seiner „ewigen Ruhe der Heiligen", von der er selbst etwas im voraus empfunden und dann andere gelehrt hat. Er war der ehrwürdigste unter den nonkonformistischen Theologen jener Zeit, der Johann Arnd der englischen Kirche, wie man ihn neuerdings genannt hat; eine sittlich ungemein sensible, dogmatisch dagegen nicht scharf unterscheidende Natur, der überall, wo er konnte, vermittelt hat auf Grund des augustinischen Wahlspruchs: „Im Notwendigen Einheit, im Zweifelhaften Freiheit, in allem Liebe."

Neben diesen drei großen, für die Kirche aller Zeiten bedeutsamen Männern sei endlich noch des Sektenhauptes Georg Fox gedacht, des presbyterianischen Webersohnes und Schusters aus der Grafschaft Leicester (1624—1691), der, weil ihm in seinen Anfechtungen die Kirche und ver-

meintlich auch die Heilige Schrift nicht die rechte Beruhigung bot, die wahre Religion nur in der inneren Offenbarung Gottes in uns, in jedem Einzelnen zu finden glaubte. Durch Gesichte beim Hüten der Schafe seines Meisters glaubte er sich zum Reformator der Kirche berufen und trat mitten unter den Stürmen der Revolution 1647 als Verkündiger eines rein inneren Christentums auf und sammelte für dasselbe seit 1649 eine „Gesellschaft der Freunde", die von der Ekstase, mit welcher sich anfangs ihre Begeisterung äußerte, beim Volk den Namen Quäker (Zitterer) erhielt. Ihre Grundsätze waren: Alles Äußere ist vom Übel. Das innere Licht muß in uns wiederhergestellt werden, Christus muß in uns erwachen. Auf den inneren Christus kommt alles an, und den erschließt nur der Heilige Geist, wenn es ihm beliebt. Die Taufe ist darum nur die tägliche Abwaschung des Gemütes von dem Schmutz der Sünde und das Abendmahl tägliche Stärkung desselben durch den inwendigen Christus. Eine äußere Versinnbildung dieser inneren Akte befördert nur den Aberglauben und ist daher schädlich. Es ist also der vollendete Subjektivismus, der wiederhergestellte Montanismus. Der Kultus ist ohne alle Form, es predigt in ihren Versammlungen nur, wer vom Geist ergriffen wird. Ist dies nicht der Fall, so sitzen sie schweigend da, mit bedecktem Haupte, und gehen auseinander, ohne ein Wort gehört zu haben.

Mißhandlungen und Gefahren haben Georg Fox' stürmischen Propheteneifer nicht gedämpft. Oft hat er im Freien übernachtet und tagelang gehungert; gefangen, vertrieben und blutig geschlagen, blieb er freudig und gefaßt, bis sein Wort Eingang fand.

Der zweite Stifter und zugleich Reformator der Quäker ist William Penn (geb. 1644), der ihnen in Amerika, in Pennsylvanien seit 1682 ein neues Arbeitsfeld für ihre charakterbildende sociale und kulturhistorische Wirksamkeit eröffnet hat. Als Asyl für alle Bedrängten entstand hier ein Staat mit schlechthinniger Religionsfreiheit. Hier haben die Quäker auch manches von der abstrakten Härte, die sie im Anfang hatten, verloren. Und sie haben in England wie in Amerika fast zwei Jahrhunderte lang als rechtschaffene, fleißige, stille und schlichte Leute gegolten, aus deren Reihen auch eine Elisabeth Fry († 1845) hervorgegangen ist.

Ehe wir aber zum Methodismus kommen, müssen wir als seine letzte historische Voraussetzung noch den englischen Deismus nennen: jene neologische, die christlichen Grundwahrheiten umstürzende, mit wissenschaftlichen Scheinwaffen ausgerüstete Partei, welche an Stelle des lebendigen Gottes, des Gottes der Offenbarung, einen Gott hinter den Wolken setzte und nur eine leicht faßliche natürliche Religion, einen rein vernunftmäßigen Gottesglauben anerkennen wollte. Es war die Erhebung der natürlichen Religion zur Norm und Regel und eigentlich zur Nachfolgerin der positiven Religion. Schon Herbert Lord von Cherbury († 1648) hatte in seiner Schrift: „Über die Wahrheit, wie sie von der Offenbarung unterschieden wird" (1624), und „Über die Religion der Heiden" (1644) zur vermeintlichen Ehre Gottes und in ernster Gesinnung nachzuweisen versucht, daß die natürliche Religion der Kern aller

Religionen und auch ohne Offenbarung zur Erlangung des Heiles ausreichend sei. Diese Richtung, sich loszumachen von aller Überlieferung, war ja erklärlich aus den religiösen Kämpfen Englands, die schwer auf dem Lande lagen. Fünf Hauptwahrheiten sind einem Cherbury der Kern aller Religion: das Dasein Gottes, die Pflicht seiner Verehrung, Tugend und Frömmigkeit als Hauptbestandteile der Gottesverehrung, die Verpflichtung, seine Sünden zu bereuen und zu lassen, und die göttliche Vergeltung teils in diesem, teils im zukünftigen Leben. Cherbury war noch ein frommer, in seiner Art schwärmerisch frommer Mann. Seine Nachfolger, Graf Shaftesbury († 1713), Toland († 1722), Collins († 1729), Tindal († 1733) waren es schon weniger. An Stelle der positiven Anerkennung, daß das Christentum doch die natürliche, wahre Religion als Kern enthalte, trat immer mehr die Bekämpfung des Christentums als Priesterbetrugs, als einer jüdischen Erscheinung mit unechten Urkunden, mit gefälschten Wundergeschichten, mit allegorischen Traumgebilden, bis endlich Lord Bolingbroke († 1751), geistreich und frivol, von hoher geselliger und geringer sittlicher Bildung, die deistischen Resultate zum Gemeinbesitz der Gebildeten, zur Sache des guten Tones machte. Er blieb nicht dabei stehen, für die Freidenker Duldung oder Gleichberechtigung zu fordern, er erstrebte den Triumph der deistischen Denkweise. Als Staatsmann war er tyrannisch in Sachen der Religion, die er verachtete. Die Heilige Schrift galt ihm als eine Sammlung von Lügen, die Offenbarung als unmöglich und zwecklos. Das Christentum sinke, seit die Wissenschaft steige. Das Traditionelle im Christentum stamme, wenn nicht von betrügerischen, von wahnsinnigen Menschen: es sei eine düstere Religion, die nur Beten und Büßen verlange und keine Thätigkeit für das Gemeinwohl fordere. Bolingbrokes Werke erschienen nach seinem Tode 1752 und 1754 in London, aber, während er im Leben auf der Höhe seiner Macht stand, hatte Gott ihm und seiner Richtung schon den Widersacher erweckt, der im englischen Volk neue religiöse Kräfte entfalten und eine praktisch-religiöse Bewegung anbahnen sollte, die auf England, Nordamerika, ja auf die ganze Welt einen namhaften Einfluß auszuüben bestimmt war. Es ist John Wesley.

John Wesley war am 17. Juni 1703 zu Epworth in der Grafschaft Lincoln geboren. Sein Vater war Rektor und Oberpfarrer, ein gelehrter und ehrwürdiger Geistlicher. Seine Mutter ist seine Freundin und Beraterin auf der Universität gewesen. Thomas a Kempis, die Schriften von Taylor und von Law haben ihn in die ernste Richtung hineingebracht, die ursprünglich ganz asketisch war, ein Bemühen, das Gesetz zu halten durch selbsteigene Abtötung, der Glaube an den Sohn Gottes selbst war ihm eigentlich nur Gesetz. 1728 erhielt er die englische Priesterweihe. 1729 wurde John die Seele der von seinem jüngeren Bruder Karl begründeten Studentengesellschaft, der man spottend den Namen Methodisten gegeben hatte, wahrscheinlich anspielend auf eine bald vorübergegangene religiöse Sekte des 17. Jahrhunderts, die wegen Sonderbarkeiten diesen Namen erhalten hatte, oder auch auf eine alte Partei von Ärzten, welche durch eine specifische Methode alle Gebrechen meinten heilen zu können. Das Schablonenhafte, Steife, einer strengen Regel Angepaßte

sollte damit charakterisiert werden. Man verbrachte einige Abende in der Woche mit dem Lesen der Klassiker und hauptsächlich des Neuen Testaments, ging, was man den Tag über gethan hatte, durch und beriet, was man am folgenden Tage ausrichten wollte. Wesley wurde der Kurator des heiligen Klubs genannt. Neben den beiden Wesleys gehörten zu demselben anfangs noch Robert Kirkham und William Morgan. Letzterer trieb die Asketen dann zu mehreren Arbeiten an. Sie begannen sich um das Volksleben zu kümmern, besuchten die Gefangenen, die Armen und Kranken und unterrichteten verwahrloste Kinder. Im englischen Volksleben sah es damals traurig aus. Die Entsittlichung des Volks, eine Nachwirkung der Regierung Karls II., hatte in erschreckendem Maße zugenommen. Besonders hatte das Laster der Trunksucht und Völlerei sich in grauenvoller Weise verbreitet; an keinem Tage wurde mehr gesündigt als am Sonntage; daher das Wort: „Der Tag des Herrn ist jetzt der für den Teufel bestimmte Tag." Eine Menge untüchtiger und unwürdiger Pfarrer war im Amt. Die alten Puritaner waren wie begraben. Dazu der Unglaube der vornehmen Stände und die Geldgier eines Handelsvolkes. Wahrlich, Grund zur Arbeit genug!

Die Zahl der Methodisten mehrte sich, und unter den Neuaufgenommenen ist besonders Whitefield zu nennen, der bedeutendste Gefährte von John Wesley (geb. 1715). Im Jahre 1735 verließen die beiden Wesley London und wanderten nach Amerika aus, wo John als Missionar unter den Indianern und Charles als Prediger in der Kolonie Georgien auftrat. „Die Welt ist meine Pfarrei", soll bekanntlich John Wesley später gesagt haben. Damals aber kehrte er, da das Unternehmen nicht gut ablief, unverrichteter Sache nach England zurück. Für sein geistliches Leben indes war diese Reise von entscheidender Bedeutung. Auf der Seereise hin nach Georgien trafen sie mit mehreren mährischen Brüdern und deren Frauen und Kindern zusammen. John Wesley erzählt in seinem Tagebuch, wie bei einem großen Sturm, der die Engländer außer Fassung gebracht habe, die Standhaftigkeit und gottgelassene Ergebenheit dieser Deutschen, auch ihre unter geringschätziger Behandlung bewiesene Demut, ihn ergriffen habe. Die Frage Spangenbergs an ihn: „Mein Bruder, giebt dir der Heilige Geist Zeugnis, daß du ein Kind Gottes bist?" überraschte ihn, er wußte nicht, was er antworten sollte. „Ich ging nach Amerika, um andere zu bekehren, und war doch selbst noch nicht bekehrt," bezeugt er später. Er war aus dem gesetzlichen Geist noch nicht zu dem Kindesgeist hindurchgedrungen. Dazu half ihm dann in London der Herrnhuter Peter Böhler, dessen Gespräche den Ringenden und Suchenden ernstlich hinwiesen auf die Gerechtigkeit, die umsonst aus Gnaden durch den Glauben an den Herrn Jesus erlangt wird. Wesley wollte schon das Predigen aufgeben, aber Böhlers Zuspruch: „Predige den Glauben, bis du ihn hast, und dann wirst du ihn predigen, weil du ihn hast," richtete ihn wieder auf. Es war am 24. Mai 1738, $^3/_4$9 Uhr abends, in einer Versammlung in der Aldersgatestraße, wo jemand die Vorrede Luthers zum Römerbrief vorlas. „Ich fühlte," sagt er, „mein Herz von einer eigenen Wärme durchdrungen; es ward mir die Versicherung gegeben, daß Jesus auch meine Sünden hin-

weggenommen und mich erlöst habe vom Gesetz der Sünde und des Todes." So, in seinem 35. Jahre, trat Wesley auf den Standpunkt der Frömmigkeit und Glaubensgewißheit, den er nie wieder verlassen hat bis zu seinem erst nach 53 Jahren erfolgenden Tode und den er in hingebender Wirksamkeit für viele Tausende und Hunderttausende seiner Mitmenschen bethätigt hat. Betrachten wir nun aber die methodistische Frömmigkeit doch etwas näher nach ihrem Unterschied von andern Arten der Frömmigkeit! *Die Subjektivität des unmittelbaren Gefühls und der inneren Erfahrung lebt im Methodismus.* Er erblickt die Kraft der Erbsünde, die er ganz entschieden betont, nicht vornehmlich in ihrer Zähigkeit und dauernden Nachwirkung, sondern in dem *Gefühl* der Unseligkeit und des Verderbens, welches von der Sünde als einer feindlichen Macht im Sünder hervorgerufen wird, die Gnade aber denkt er als eine plötzliche Erlösung von dieser fremden Macht. Nach der Angstperiode des Bußkampfes, die ein jeder sich Bekehrende durchmachen muß, kommt die Ausgießung eines Wonnegefühls durch die Rechtfertigung und Heilsgewißheit, und dieses Wonnegefühl, diese Freude am Herrn schließt dann die Lust an der Sünde aus. In diesem Wonnegefühl verschwindet den Methodisten das Gefühl der fortdauernden Sündhaftigkeit in einem Maße, daß ihnen die vollkommene Heiligkeit und sündlose Vollkommenheit als eine naheliegende Möglichkeit erschien. Und hieran konnte sich dann Antinomistisches leicht anschließen. Hier liegt der Schade des Methodismus zu Tage, *seine sittliche Oberflächlichkeit.* Wohl gesteht er die Möglichkeit des Rückfalls auch wahrhaft Gläubiger zu. Und Wesley hat die Vorstellung von dem unverlierbaren Gnadenstand auf Grund einer unbedingten Erwählung als schlimmste Irrlehre bezeichnet, weil sie, statt den Eifer in guten Werken zu beleben, vielmehr eine falsche Sicherheit erzeuge und zum Antinomismus verleite. Und nach der Biographie von Tyermann (I, 109) soll er andrerseits wieder behauptet haben, daß vollkommene Heiligkeit hienieden *nicht erreichbar* sei. Aber der Methodismus hat jedenfalls die biblische Nüchternheit und Klarheit hier nicht behauptet. Er hat eben zu viel Gewicht auf Gefühlserregung und Gefühlsseligkeit gelegt. Damit hängt ein zweiter Irrtum zusammen, die Verrückung des richtigen Verhältnisses von Rechtfertigung und Heiligung. Die Rechtfertigung ist nach biblischer Lehre der unabhängige objektive Grund des ganzen Heilsprozesses, und dieser Grund besteht auch unter den Nachwirkungen der Sünde unerschüttert fort, solange der Glaube besteht. Nach methodistischer Lehre aber werden Rechtfertigung und Heiligung ineinander gewirrt, weil sie den göttlichen Rechtfertigungsakt eben in der Ausgießung jenes Wonnegefühls erblicken, dessen andere Seite die Unlust an der Sünde sein soll, So müßte bei der Wandelbarkeit der menschlichen Gefühle und der doch fortwirkenden Macht des bösen Hanges auch die Rechtfertigung erschüttert erscheinen, wenn der Fortschritt in der Heiligung stockte. Es fehlt dem Methodismus das gesunde, biblisch-reformatorische Bewußtsein: daß wir nicht bloß als gewesene Sünder, sondern als noch jetzt mit Sünden Behaftete doch um des Christus für uns willen, den wir im Glauben haben, die tröstliche Gewißheit der Rechtfertigung und Kindesstellung zu Gott

besitzen. „Der Methodismus," sagt Dorner, „führt leicht dazu, nach dem Maße oder Vorhandensein des Wonnegefühles den christlichen Wert zu beurteilen, während dasselbe doch für sich nur ästhetisch (nicht sittlich), oder wenn auch in geistlicher Weise eudämonistisch und egoistisch sein kann. . . . Gleichwohl hat der Methodismus eine ebenso heilsame als ausgebreitete Wirkung gehabt. Zur Belebung des christlichen Sinnes hat er, teilweis selbst die Lehre reinigend, beigetragen, und wenn er auch nicht unmittelbar eine Wiedergeburt der englischen Theologie bewirkt, doch auch die englische Kirche wohlthätig angeregt und einen Faktor dargereicht, der bei einer solchen Wiedergeburt (der Theologie) nicht fehlen darf, nämlich das Dringen auf persönliche Erfahrung der Rechtfertigung und Wiedergeburt des Lebens." John Wesley ist jedenfalls ein Großer im Reiche Gottes gewesen, und Hunderttausende, ja Millionen segnen noch heute das Andenken dieses Erweckungspredigers, Organisators und Mannes der Inneren Mission.

---

19. Die deutsche Dichtung zur Zeit der Orthodoxie und des Pietismus 1624—1724.

Von Prof. D. **Sachsse** in Bonn.

I.

Im 16. Jahrhundert hatten die Humanisten nicht nur die griechische und römische Dichtung für die erste der Welt erklärt, sondern sich auch bemüht, dieselbe nachzuahmen, Konrad Celtes und Eobanus Hessus galten deshalb als große Dichter. Aber das waren philologische Bestrebungen, die nur in den Kreisen der Gelehrten Beachtung fanden. Daneben stand die deutsche Poesie des Volkes, vertreten durch Hans Sachs und Johann Fischart; auch das Tierepos, das weltliche Volkslied und vor allem das evangelische Kirchenlied wurde vom Volk gelesen und gesungen.

Das wurde anders mit dem 17. Jahrhundert. Mit Martin Opitz, insonderheit mit seiner Schrift: „Von der deutschen Poeterei" 1624 beginnt die neue Periode. Anzuerkennen ist, daß er die deutsche Sprache pflegen und die deutsche Verskunst heben wollte. Er reinigte den Stil von allen Fremdwörtern, und eine große Anzahl deutscher Sprachgesellschaften bildete sich, um dies Ziel zu erreichen. So die Fruchtbringende Gesellschaft in Weimar 1617; der gekrönte Blumenorden oder die Gesellschaft der Schäfer an der Pegnitz 1644. Sodann regelte er die Verskunst. Die deutsche Dichtung zählte nur die Hebungen, die Ordnung der Senkungen war nicht vorgeschrieben. Opitz regelte auch die Senkungen, so daß die deutsche Dichtung nun Versfüße, entsprechend den alten Jamben, Trochäen und Spondeen anwandte, und verlangte, daß der Wortton mit dem Verston übereinstimmte. Andrerseits aber forderte Opitz, daß der

Dichter bei den Griechen und Römern als den Meistern in die Schule gehe. „Der Dichter soll in den griechischen und lateinischen Büchern wohl durchtrieben sein und von ihnen den rechten Griff erlernt haben; erst dann wird ihm die Erfindung glücken, die nichts anderes ist, als die sinnreiche Fassung aller Sachen, die man sich einbilden kann, himmlischer und irdischer, belebter und unbelebter." Dieser Grundsatz war von den schlimmsten Folgen. An die Stelle lebendiger poetischer Empfindung trat die römische und griechische Mythologie; an Stelle der wirklichen Dinge die Sprachkünstelei und dadurch wurde die Poesie Eigentum der Gebildeten. Früher gab es Gelehrte, welche einen Stand des Volkes bildeten; von jetzt an schied sich das ganze Volk in Gebildete und Ungebildete. Und das hatte eine weitere Folge. Früher war dem Volke die christliche Weltanschauung gemeinsam: der Glaube an den Heiland, der uns zur Herrlichkeit führe, an das ewige Leben, auf welches wir uns in diesem Leben vorbereiten sollen. Mit der alten Mythologie drang auch die Religion des Diesseits ein: die heidnische Weltanschauung, welche dieses Leben gut und schön gestalten will und das jenseitige Leben nicht kennt. Damit wurden die alten Traditionen aufgegeben, das alte Leben, die eigene Geschichte vergessen: die Poesie trat in Gegensatz zum christlichen Volksleben, ein Kampf, der noch heute mit Heftigkeit geführt wird. Doch dieser Kampf wurde erst bedeutend, als die neue Poesie erstarkt war; zunächst beschränkte sich der Einfluß der antiken Poesie auf Darreichung von Bildern, Vergleichen, Phrasen, die mechanisch entlehnt wurden. Daher ist die Poesie noch mechanisch, eine Fertigkeit, die erlernt wird. Um dies zu erleichtern, verfaßte Georg Phil. Harsdörffer in Nürnberg 1647 den poetischen Trichter, die deutsche Dicht- und Reimkunst in sechs Stunden einzugießen.

Martin Opitz selbst war ein fruchtbarer Dichter, aber nichts von bleibendem Wert hat er gedichtet. Zwei Lehrgedichte: Zlatna und Vielgut schildern das Glück des einfachen mäßigen Lebens; seine poetischen Wälder enthalten Gelegenheitsgedichte bei Badereisen hoher Personen, bei Hochzeiten, Beerdigungen und Liebeslieder. Auch die religiöse Poesie hat er gepflegt: das Hohelied, die Klagelieder Jeremiä, das Buch Jonas hat er nachgedichtet, die Sonntagsepisteln hat er in Verse gebracht; ferner hat er hinterlassen zahlreiche geistliche Oden, einen Lobgesang über die Geburt Christi und eine Klage beim Kreuze Christi. Sein bedeutendstes Werk ist wohl das Trostgedicht in den Widerwärtigkeiten des Krieges, weil er da mit dem Herzen schreibt. Und doch beginnt er also:

Des schweren Krieges Last, den Deutschland jetzt empfindet,
Und daß Gott nicht umsonst so heftig angezündet
Den Eifer seiner Macht; auch wo in solcher Pein
Trost herzuholen ist, soll mein Gedichte sein.

Dies hab ich mir anjetzt zu schreiben vorgenommen.
Ich bitte, wollest mir geneigt zu Hülfe kommen,
Du höchster Trost der Welt, du Zuversicht in Not,
Du Geist von Gott gesandt, ja selber wahrer Gott!

Gieb meiner Zunge doch mit deiner Glut zu brennen,
Regiere meine Faust, laß meine Jugend rennen

Die haben leider all erzittert und gekracht,
Ich trage nun allein den Jammer, den ich trage.

Doch nein! Der treue Gott beut mir noch Aug' und Hand,
Sein Herz iſt gegen mich mit Vatertreu entbrannt,
Er iſt's, der jederzeit für mich, ſein Kind, wird ſorgen.

Wenn man kein Mittel find't, ſieht man ſein Wunderwerk;
Wenn unſre Kraft vergeht, beweiſt er ſeine Stärk';
Man ſchaut ihn, wenn man meint, er habe ſich verborgen.

Von ſeinen geiſtlichen Liedern iſt eins in die evangeliſchen Geſangbücher übergegangen: Die Herrlichkeit der Erden muß Rauch und Aſche werden.

Auch Friedrich von Logau zeigt ſich in ſeinen Sinngedichten als ein echter deutſcher Dichter, der Scherz und Vaterlandsliebe mit chriſtlicher Frömmigkeit verbindet. Einige Proben mögen das zeigen.

Hornutus las: Was Gott dem Hiob weggenommen,
Sei wieder doppelt ihm hernach ins Haus gekommen.
Er ſprach: Wie gut war dies, daß Gott ſein Weib nicht nahm,
Daß Hiob ihrer zwei für eine nicht bekam.

Oder über Anna:

Bei einem Kranken wachen bis morgens drei und vier,
Sagt Anna, muß ich laſſen; es geht nicht mehr mit mir.
Bei einer Hochzeit tanzen bis morgens drei und vier
Kann Anna noch wohl leiſten: da geht es noch mit ihr.

Die Nachahmung der Franzoſen tadelt er alſo:

Diener tragen insgemein ihrer Herren Livrei;
Folgt daraus, daß Frankreich Herr und Deutſchland Diener ſei?
Freies Deutſchland, ſchäme dich dieſer ſchnöden Kriecherei.

Oder:

Narrenkappe ſamt den Schellen, wenn ich ein Franzoſe wär,
Wollt ich tragen; denn die Deutſchen gingen gleich wie ich einher.

Von ſeinen moraliſchen Sprüchen ſind manche Volksgut geworden, z. B.:

Gottes Mühlen mahlen langſam, mahlen aber trefflich klein;
Ob mit Langmut er ſich ſäumet, bringt mit Schärf' er alles ein.

Oder:

Leichter trägt er, was er trägt,
Der Geduld zur Bürde legt.

Er weiß auch ernſte Töne anzuſchlagen:

Wer ehrlich hat gelebt und ſelig iſt geſtorben,
Hat einen Himmel hier und einen dort erworben.

Die Welt iſt wie das Meer, ihr Leben iſt gar bitter;
Der Teufel macht den Sturm, die Sünden Ungewitter.
Dann iſt die Kirch' ein Schiff und Chriſtus Steuermann,
Sein Segel iſt die Reu, das Kreuz iſt ſeine Fahn',

Der Wind ist Gottes Geist, der Anker das Vertrauen,
Dadurch man hier mag stehn und dort im Port sich schauen.

Bei dem Tag in einer Wolke, In dem Feuer bei der Nacht
Ging der Herr vor Jakobs Volke, Bis sie in ihr Land gebracht.
Christus geht vor seinem Volke, Daß er sie durch heiße Pein
Wie durch trübe Jammerswolke Führ in seinen Himmel ein.

Was hilft's, daß unser Haupt erstand, wenn wir doch, seine Glieder,
Uns in der Sünden finstres Grab vergraben immer wieder?

II.

In Königsberg waren Freunde der Dichtkunst, welche, durch Opitz angeregt, zu einem Dichterbund zusammentraten. Ihr geistiges Haupt war Simon Dach, Lehrer an der Domschule und seit 1639 Professor der Poesie an der Universität; ihm zur Seite stand Robert Robertin, der Jurist und Staatsmann, auch wohlbewandert in der fremden Litteratur. Wieviel Dach ihm verdankte, bezeugt er in dem Klagelied über seinen Tod:

Welches Buch war ihm nicht kund
Durch und durch bis auf den Grund?
Was ich möchte lesen,
Was ich nachschlug mit Begier,
Merkt ich, daß er längst vor mir
War daselbst gewesen.

Und in allen Künsten zwar.
Darum wir zu ihm auch gar
Als zur Schule kamen;
Und in der und jener Sach,
Als uns Wissenschaft gebrach,
Lehre von ihm nahmen.

Auch der Domorganist Heinrich Albert war ihm durch Freundschaft und Liebe zur Poesie verbunden; von ihm stammt Text und Melodie des Kirchenliedes: Gott des Himmels und der Erden, Vater, Sohn und Heilger Geist.

Dach war ein frommer Charakter, für Freundschaft empfänglich, aber ein weiches Gemüt und von zarter Gesundheit; Krankheit und Nahrungssorgen drückten ihn, an den öffentlichen Angelegenheiten und Kämpfen nahm er nicht teil. Tod und Ewigkeit steht ihm allezeit vor Augen; Geduld in Trübsal, Vertrauen auf den Heiland spricht er in ergreifender Weise aus; auch wo er von weltlicher Freude singt, bewahrt er maßvollen Ernst. Er war Lyriker; anfangs dichtete er auf Bestellung Hochzeitsgedichte, Tanzlieder, Begräbnislieder; doch manche Gedichte haben bleibenden Wert. Er war sich seiner Bedeutung wohl bewußt, denn er sang:

Phöbus ist bei mir daheime,
Diese Kunst der deutschen Reime
Lernet Preußen erst von mir.
Meine sind die ersten Saiten,
Zwar man sang vor meinen Zeiten,
Aber ohn Geschick und Zier.

Manches Lied hat er geſungen zum Lob des Großen Kurfürſten, der ihm 1657 ein kleines Gut bei Königsberg ſchenkte, ſo daß Frau und Kinder bei ſeinem Tode wohl verſorgt waren. Als ſein Studienfreund Portatius ſich mit Anna Neander in Tharau vermählte, dichtete er ihm das Hochzeitslied: Ännchen von Tharau iſt's, die mir gefällt. Bekannt iſt auch ſein Lob der Freundſchaft:

Der Menſch hat nichts ſo eigen,
So wohl ſteht ihm nichts an,
Als daß er Treu erzeigen
Und Freundſchaft halten kann.

Weniger bekannt iſt ſein Winterlied:

Jetzt ſchlafen Berg und Felder Mit Reif und Schnee verdeckt,
Auch haben ſich die Wälder In ihr weiß Kleid verſteckt;
Die Ströme ſtehn geſchloſſen Und ſind in ſtiller Ruh,
Die lieblich ſonſt gefloſſen Mit Laufen ab und zu.

Die Bäume, die ſonſt tragen Schön Obſt in Grün verkleid't,
Die müſſen jetzt beklagen Des ſtrengen Nordens Neid;
Nichts iſt anjetzt zu finden, Was ſonſten uns erfreut,
Die Luſt der Berg und Gründen Iſt jetzund Traurigkeit.

Am bedeutendſten iſt ſeine religiöſe Dichtung. Zwei ſeiner Lieder ſind in kirchlichen Gebrauch übergegangen: O wie ſelig ſeid ihr doch, ihr Frommen, Ich bin ja, Herr, in deiner Macht. Andere ſind ihnen gleich, wir hören eins derſelben:

Kein Chriſt ſoll ihm die Rechnung machen,
Daß lauter Sonnenſchein Hie um ihn werde ſein
Und er nur ſcherzen müſſ' und lachen.
Wir haben keinen Roſengarten Hie zu gewarten.

Wer dort mit Chriſto hofft zu erben,
Gedenk auch für und für In dieſer Welt allhier
Mit ihm zu leiden und zu ſterben.
Hie wird, was Gott uns dort erkoren Durch Kreuz geboren.

Was mußte Chriſtus ſelbſt ausſtehen!
Er mußte ja durch Not Und jämmerlichen Tod
Zu ſeiner Herrlichkeit eingehen,
Und du vermeinſt mit Recht zu klagen In böſen Tagen?

Der Wein muß erſt gekeltert werden,
Eh' als ſein ſüßer Saft Das Trauern von uns rafft;
Der Weizen, ſo uns ſtärkt auf Erden,
Kömmt durch das Mahlen und durch Hitze Uns erſt zu nütze.

Wer hat den Siegeskranz getragen,
Der nicht vom Übermut Der Feind in Schweiß und Blut
Und Kummer hat gewußt zu ſagen?
Wer wird das Ziel im Wetterennen Ohn Staub erkennen?

Iſt noch ſo viel uns widerfahren,
So iſt doch dieſes Leid Nicht wert der Herrlichkeit,
Die Gott an uns will offenbaren,
Weil ſie nach dieſen kurzen Zähren Soll ewig währen.

III.

Durch die Bestrebungen von Opitz wurden auch die Kirchenlieder fortan reiner in der Form, richtiger im Ausdruck. Das ganze 17. Jahrhundert war noch eine Blütezeit des Kirchenliedes: Pfarrer, Juristen, Bürgermeister, Staatsbeamte, regierende Fürsten haben dazu ihren Beitrag geliefert; mancher Name ist nur durch ein Kirchenlied bekannt. Die erste Gruppe sind die Dichter während des großen Krieges; die Not der Zeit brachte manches Kreuz- und Trostlied hervor. An die schlesische Dichterschule schließt sich an Johann Heermann, Pfarrer in Köben. Es giebt wohl keine Trübsal, die er nicht erlitten; seine Frau starb sehr früh, er war zeitlebens kränklich; Köben brannte völlig ab, nachdem es wieder aufgebaut war, kamen die Kroaten, dann die Lichtensteiner Dragoner, um es gewaltsam katholisch zu machen; dann kamen die Wallensteiner, nach ihnen die Pest. Zuletzt hatte er den Schmerz, daß sein Sohn von den Jesuiten gewonnen ward und erst nach Jahren zum Evangelium und zu seinem Vater zurückkehrte. Die letzten zehn Lebensjahre war er meist bettlägerig. Von seinen 400 Liedern sind 17 in dem rheinischen Gesangbuch: das Passionslied: Herzliebster Jesu, was hast du verbrochen? das Osterlied: Frühmorgens, da die Sonn aufgeht; das Bußlied: Wo soll ich fliehen hin, weil ich beschweret bin; das Tischgebet: Speise, Vater, deine Kinder; das Missionslied: O Jesu Christe, wahres Licht, erleuchte, die dich kennen nicht; das Trostlied: Zion klagt mit Angst und Schmerzen, Zion, Gottes werte Stadt. Die Mahnung zu christlichem Wandel spricht er aus in den Liedern: O Gott, du frommer Gott! und: O Jesu, Jesu, Gottes Sohn, mein Bruder und mein Gnadenthron.

Von seinem Freunde Martin Rinkart, Pfarrer in Eilenburg und wie er durch viel Trübsal geprüft, haben wir das Lied: Nun danket alle Gott! Pfarrer Altenburg dichtete das Lied: Verzage nicht, du Häuflein klein! Wilhelm II. von Sachsen-Weimar dichtete: Herr Jesu Christ, dich zu uns wend. Von Professor Meifart in Erfurt singen wir noch heute: Jerusalem, du hochgebaute Stadt, für das er damals als Schwärmer angesehen wurde. Josua Stegmann in Rinteln hat uns hinterlassen: Ach bleib mit deiner Gnade.

Zu den Königsberger Dichtern gehören Georg Weissel und Valentin Thilo. Ersterer dichtete das Adventslied: Macht hoch die Thür, die Thor macht weit. Ferner: Such, wer da will, ein ander Ziel. Auch von letzterem haben wir ein Adventslied: Mit Ernst, ihr Menschenkinder.

In Niederdeutschland war damals der bedeutendste Dichter Johann Rist, Pfarrer in Wedel bei Hamburg, Stifter des Elbschwanordens. Aus der großen Zahl seiner Lieder sind acht in das rheinische Gesangbuch aufgenommen: ein Loblied (Man lobt dich in der Stille), ein Adventslied (Auf, auf, ihr Reichsgenossen), ein Neujahrslied (Hilf, Herr Jesu, laß gelingen), ein Passionslied (O Traurigkeit, o Herzeleid) und ein Sterbelied (O Ewigkeit, du Donnerwort). Auch der Oberhofprediger Justus Gesenius in Hannover hat ein Passionslied hinterlassen: Wenn meine Sünd mich kränken.

Unter den Dichtern nach dem Kriege ragt wie ein Fürst hervor Paul Gerhardt. Er verbindet das kirchliche Gemeindebewußtsein mit

perſönlicher Erfahrung; er iſt zugleich objektiv kirchlich und ſubjektiv lyriſch. Von Opitz hat er poetiſche Kunſt und Vollendung der Sprache gelernt; dabei haben ſeine Lieder echt volksmäßigen Ton. Er iſt geboren 1607 in Gräfenhainichen; nach langer Hauslehrerzeit wurde er 1651 Propſt in Mittenwalde, 1657 Diakonus an der Nikolaikirche in Berlin. 1666 wurde er vom Konſiſtorium abgeſetzt. Der Große Kurfürſt hatte zur Beförderung des Friedens befohlen, daß die Prediger auf der Kanzel ſich des Nominalelenchus gegen die Reformierten enthalten ſollten, und forderte darüber ſchriftliche Zuſage. Gerhardt weigerte dieſe Zuſage, darum ward er entſetzt. Ein Jahr ſpäter ſetzte ihn der Kurfürſt wieder ein und erließ ihm die Unterſchrift, weil er überzeugt ſei, daß er auch ohne dieſe dem Edikt nachkommen werde. Aber Gerhardt war zu gewiſſenhaft, um ſein Amt unter dieſer Vorausſetzung wieder zu übernehmen; er blieb ohne Amt, bis er als Archidiakon nach Lübben berufen wurde 1668. In dieſer Zeit des Wartens ſtarb ſeine Frau, doch lebte er ohne Nahrungsſorgen; das Lied: Befiehl du deine Wege war ſchon 1653 gedruckt. Gerhardt ſtarb 1676. Er iſt reich an chriſtlicher Erfahrung, faſt für alle Feſte und für alle Lagen hat er Lieder gedichtet, die in den Herzen der evangeliſchen Gemeinden leben. Von den 120 Liedern mache ich nur die bedeutendſten namhaft. Für Advent: Wie ſoll ich dich empfangen? Für Weihnacht: Fröhlich ſoll mein Herze ſpringen; für Neujahr: Nun laßt uns gehn und treten; für die Paſſion: O Haupt voll Blut und Wunden; für Karfreitag: O Welt, ſieh hier dein Leben; für Pfingſten: Zeuch ein zu deinen Thoren. Noch nenne ich das Morgenlied: Die güldne Sonne, voll Freud und Wonne; das Abendlied: Nun ruhen alle Wälder; das Sommerlied: Geh aus, mein Herz, und ſuche Freud! Zum Lob Gottes fordert auf das Lied: Sollt ich meinem Gott nicht ſingen? zum Dank: Nun danket all und bringet Ehr; zum Vertrauen: Befiehl du deine Wege; zum trotzigen Mut: Iſt Gott für mich, ſo trete; zur chriſtlichen Freude: Warum ſollt ich mich denn grämen? Solange es evangeliſche Chriſten giebt, wird man ſeine Lieder ſingen.

Groß iſt die Zahl der Dichter, die ſeinem Vorbild gefolgt ſind. Sein Freund Michael Schirmer, Rektor zum Grauen Kloſter in Berlin, hat hinterlaſſen ein Adventslied: Nun jauchzet, all ihr Frommen; und das Pfingſtlied: O Heilger Geiſt, kehr bei uns ein. Von Tobias Clausnitzer, Pfarrer in Weiden (Oberpfalz) haben wir: Liebſter Jeſu, wir ſind hier; von Keimann, Rektor in Zittau: Meinen Jeſum laß ich nicht. Beſonders kunſtreich und voll religiöſer Erhebung ſind die Lieder des Bürgermeiſters Johann Frank in Guben: das Bußlied: Herr, ich habe mißgehandelt; das Adventslied: Komm, Heidenheiland, Löſegeld; das Abendmahlslied: Schmücke dich, o liebe Seele, und das ſchöne Troſtlied: Jeſu, meine Freude, meines Herzens Weide. Ihm ähnlich iſt der Rechtsanwalt Homburg in Naumburg mit den drei Liedern: Kommſt du, kommſt du, Licht der Heiden? (Adventslied); Jeſu, meines Lebens Leben (Paſſionslied); Ach wundergroßer Siegesheld (Himmelfahrt). Aus der großen Fülle nenne ich noch das Lied: Schatz über alle Schätze, vom Pfarrer Salomo Liscow; Straf mich nicht in deinem Zorn! vom Rektor Weiße in Naumburg; Laſſet uns mit Jeſu ziehen, von Siegmund Birken in

Nürnberg; das Bußlied: Ich armer Mensch, ich armer Sünder, und das Trostlied: Sollt es gleich bisweilen scheinen, als verließe Gott die Seinen; beide vom Pastor Christoph Titius. Noch haben wir zwei berühmte Trostlieder aus dieser Zeit; Georg Neumark, Bibliothekar in Weimar, dichtete: Wer nur den lieben Gott läßt walten; Samuel Rodigast, Rektor zum Grauen Kloster in Berlin, dichtete das andere: Was Gott thut, das ist wohlgethan. Auch eine fürstliche Dichterin hat diese Zeit; von der Kurfürstin Luise Henriette haben wir die Lieder: Jesus, meine Zuversicht; und: Ich will von meiner Missethat zum Herren mich bekehren. Eine Zeit, die so reich ist an frommer Dichtung, kann nicht in toter Orthodoxie erstarrt gewesen sein.

Auch einen katholischen Dichter nennen wir: den Jesuiten Friedrich von Spee, den Bekämpfer der Hexenprozesse, gestorben 1635. Von ihm stammt eine Sammlung religiöser Gedichte, Trutznachtigall genannt, weil er so lieblich wie die Nachtigall singen will. Gottes Güte und Weisheit in der Natur, die Bußtrauer eines zerknirschten Herzens, das Kreuz Christi als Quelle alles Trostes, die Liebe zu Jesu als dem Bräutigam, als dem besten aller Hirten wird aus innigem Herzen mit heiliger Inbrunst gesungen. Aber die Darstellung ist oft spielend, Hirtengespräche an der Krippe und vor dem Kreuz sind süßlich, Jesus selbst wird als Hirt Daphnis eingeführt. Die Sprache wird oft zu gunsten des Verses mißhandelt. Als Probe teile ich eins derselben mit:

Wacht auf, ihr schönen Vögelein, Ihr Nachtigallen kleine!
Die ihr auf grünen Zweigelein, Noch eh die Sonn' recht scheine,
Stimmt an die lautbar Schnäbelein, Gedreht von Elfenbeine.

Her, her, gefedert Schwesterlein, Euch sammelt zur Gemeine!
Blast an die beinern Pfälterlein, Ihr sämtlich keusch und reine!
Lobt Gott, lobt Gott, ihr Vögelein, Ihr, ihr und all die Seine.

Lobt Gott, ihr süßen Schwätzerlein, Ihr Nachtigallen kleine!
Ihr Luft- und Wolkensängerlein, Für ihn bestellt alleine!
Mit euch zum besten Liedelein Ich Harf' und Laut' vereine.

Ich euch zulieb, ihr Pfeiferlein, An hohler Eichen leine,
Und euch, die wilden Färbelein Mit Worten klar bescheine;
Laßt gahn die klinglend Stimmelein Zum tiefsten Wald hineine.

Da seind viel klarer Brünnelein Gefaßt in Marmorsteine,
Dort netzet vor die Züngelein Nach Ordnung ein und eine!
Da spület Häls und Gürgelein! Drauf besser singt, ihr Kleine!

Den Takt gebt mit den Flügelein! So schickt sich's recht, ihr Feine!
Auch freudig schwingt die Federlein, Wegt Ärmelein und Beine!
Erstreckt zum Klang das Hälselein! Ein jedes thu das Seine!

Habt ihr kein sonders Liedelein, So lernet nur das meine!
Ist g'nug mit einem Seufzerlein, Man darf der ander keine;
Singt nur allein: Gelobt sei Gott! Gott Sabaoth alleine!

Bedeutend als Dichter ist der Arzt Joh. Scheffler (Angelus Silesius), ein Jünger des Philosophen Jakob Böhme. Rückkehr der Seele in Gott, Aufgeben aller irdischen Wünsche, vollkommene Gelassenheit war das Ziel seines Strebens. Unbefriedigt von der lutherischen Orthodoxie trat er

1653 in Breslau zur römischen Kirche über und wurde ein heftiger Bekämpfer der Reformation. 1656 gab er den Cherubinischen Wandersmann heraus, dessen schönste Lieder auch in evangelische Gesangbücher übergegangen sind. Ich will dich lieben, meine Stärke! Ach, sagt mir nichts von Gold und Schätzen! Liebe, die du mich zum Bilde deiner Gottheit hast gemacht; Mir nach! spricht Christus, unser Held, das sind Perlen deutscher Poesie und gesunder Ausdruck inniger Jesusliebe.

Ihm geistesverwandt ist Knorr von Rosenroth, Kanzleidirektor in Sulzbach, von dem das Lied stammt: Morgenglanz der Ewigkeit.

IV.

Auch der Roman fand seine Pflege. Der bedeutendste Roman ist der Simplicius Simplicissimus des Schultheiß Hans Jakob Christoffel von Grimmelshausen zu Renchen im Schwarzwald. Er schildert das Leben eines vornehmen Knaben, der bei einem Bauern im Spessart unwissend heranwächst, dann von einem Einsiedler erzogen wird. In Hanau beginnt er den Kriegsdienst, kämpft bald auf kaiserlicher, bald auf schwedischer Seite, durchzieht ganz Deutschland, kauft sich bei Baden ein Bauerngut, dann aber zieht er sich in die Einsamkeit zurück, um sich auf ein seliges Ende vorzubereiten. Die Zustände der Bauern und Bürger in Deutschland, die Roheiten und Greuel des Krieges werden anschaulich, aber in derber Sprache geschildert, dabei verschweigt Simplicius nicht, wie er in Sünde und Ausschweifungen verfallen, als Merodebruder das Land durchzogen, bis er endlich Abscheu an diesem heillosen Leben bekam. Aus allen Sünden, von denen wir hören, bekehrt er sich. Die Schilderung der jammervollen Zustände und der herrschenden Sünden in Deutschland finden wir auch in den „wunderlichen und wahrhaften Geschichten", welche Johann Michael Moscherosch in Kassel unter dem Namen Philander von Sittewald verfaßte. Endlich verfaßte Andreas Heinr. Buchholz, Professor in Rinteln, dann Superintendent in Braunschweig, zwei Romane, durch welche er dem schädlichen Einfluß der abenteuerlichen Ritterromane, die von Frankreich und Spanien eindrangen, begegnen wollte. Wunderlich ist schon ihr Titel: Des christlich teutschen Großfürsten Hercules und der böhmischen Fräulein Valisca Wundergeschichte. Sodann: Der christlichen königlichen Fürsten Herculiscus und Herculadisla, auch Ihrer hochfürstlichen Gesellschaft anmutige Wundergeschichte. Er wirft alte und deutsche Sagen durcheinander, schildert die Vorgänge in ermüdender Breite, bringt in erbaulichen Gesprächen die ganze Theologie an, flicht Gebete und religiöse Lieder ein, schließlich bekehren sich seine Helden zum Christentum. Obwohl diese Romane damals viel gelesen wurden, kann man doch nur daran lernen, wie der Roman nicht sein soll.

V.

Die zweite schlesische Dichterschule überbot in mancher Beziehung die erste. Zwar nicht nach der gelehrten Seite hin, schon die erste war unpopulär und voll abstrakter Gelehrsamkeit; aber die Richtung auf das Schildern und Malen, auf den äußeren Schmuck der Dichtung vermittelst der durchdringenden löblichen Beiwörter war weiterer Entwicklung fähig.

Die Deklamation wurde zum falschen Pathos, die bunten Farben wurden grell, die hohen Töne schreiend (Vilmar), die Bilder und Vergleiche wurden übertrieben und abgeschmackt. Dabei wendet sich die Dichtkunst ganz weg von dem religiösen Leben des deutschen Volkes, anstatt der alten Frömmigkeit trat jene Hypertrophie der sinnlichen Liebe, welche man von den Franzosen lernte und seitdem wie ein trüber Strom die deutsche Dichtkunst bis auf unsere Tage verunreinigt hat. Der Begründer der Schule, Christian Hoffmann von Hoffmannswaldau, kaiserlicher Rat in Breslau, hat Gedichte verfaßt, er nennt sie galante Gedichte, welche an Unzucht nicht übertroffen werden können. Auch seine Heldenbriefe schildern geschichtlich bekannte Liebesverhältnisse in Briefen der Liebenden, Karls V. mit Barbara von Blomberg, Alberts III. mit Agnes Bernauer, des Grafen von Gleichen mit seinen beiden Frauen, Abälards mit Heloise u. a. Es geht nicht an, bezeichnende Proben hier mitzuteilen, dafür gebe ich einige Proben übertriebenen Schwulstes. In einem Sonett redet er Amanda also an:

Amanda, liebstes Kind, du Brustlatz kalter Herzen,
Der Liebe Feuerzeug, Goldschachtel edler Zier,
Der Seufzer Blasebalg, des Trauerns Löschpapier,
Sandbüchse meiner Pein und Baumöl meiner Schmerzen,
Du Speise meiner Lust, du Flamme meiner Kerzen ꝛc.

Karl V. schreibt an Barbara von Blomberg:

Der Spiegel will, du sollst dich in dich selbst verlieben,
Und dein Gesichte leiht den Sternen Kraft und Licht;
Es hat das Jahr vier Zeiten, du nur eine,
Es blüht der Frühling stets um deinen frischen Mund;
Kein Winter ist bei dir, für deiner Augen Scheine
Ist fast der Sonne selbst zu scheinen nicht vergunnt.
Die Tugend trägest du in purpurreichen Schalen,
Gezieret wie es scheint durch weißes Elfenbein,
Dein Mündlein ist ein Ort von tausend Nachtigallen,
Wo Engelszungen selbst Gehülfen wollen sein.

Ihn übertraf noch an hohlem Schwulst und Schlüpfrigkeit Daniel Kaspar von Lohenstein, ebenfalls kaiserlicher Rat in Breslau. Er verfaßte lyrische Gedichte und Dramen. Von den Dramen nenne ich Ibrahim Bassa, Agrippina, Kleopatra. Das erstere beginnt mit folgendem Monolog der Asia:

Weh! weh mir! Asien ach! weh!
Weh mir! Ach! wo ich mich vermaledeien,
Wo ich bei dieser Schwermutssee
Bei soviel Ach selbst mein bethränt Gesicht verspeien,
Wo ich mich selbst mit Heul'n und Zeterrufen
Durch strengen Urteilsspruch verdammen kann!
So nimm dies lechzend Ach, bestürzter Abgrund, an!
Bestürzter Abgrund! O die Glieder triefen
Voll Angstschweiß! Ach des Achs! Der laue Brunn
Der dürren Adern schwellt den Jäscht der Purpurflut.
Mein Blutschaum schreibt mein Elend in den Sand.

Die Schönheit der Liebe beschreibt er also:

Wenn ſoviel Zucker wär als Schnee,
Und ſoviel Bienen als der Fliegen,
Wenn alle Berge Hyblens Klee
Und des Hymettus Kräuter trügen;
Aus allen Eichen trieff ein Honig von Athen,
Und man auf Dörnern nichts als Feigen ſähe ſtehn;

Wenn Milch in allen Strömen fließ,
Und Rebenſaft aus allen Quellen,
Wenn alle Schlehen wären ſüß,
Im Meere lauter Nektarwellen,
Wenn nur Jasminenöl der Wolken Näſſe wäre,
Der Monde nichts als Tau von Zimmet flößte her;

Wenn die Geſtirne ſchwitzten Saft,
Der Würz' und Balſam überſtiege
Und dieſer Süßigkeiten Kraft
In einem Geiſt und Kern gediege,
So würde dieſer doch bei Liebe Wermut ſein,
Denn dieſe zuckert auch das bittre Sterben ein.

Lohenſtein hat auch eine Anzahl geiſtlicher Lieder gedichtet über die Geburt des Erlöſers, über Jeſ. 53. Aber dieſe Dichtungen ſind ganz unpopulär. Der ganze Olymp und die heidniſche Mythologie werden verwendet, um dieſe chriſtlichen Wahrheiten verſtändlich zu machen.

VI.

Die ſittlichen Verwüſtungen, welche der große Krieg angerichtet hatte, die leichtfertigen Sitten, welche von Frankreich eindrangen und die deutſche Frömmigkeit und Treue untergruben, dazu die kirchliche Orthodoxie, welche nur reine Lehre forderte, dies alles rief die religiöſe Gegenbewegung hervor, welche wir Pietismus nennen. Sie ging aus von Spener in Frankfurt und Dresden und fand ihren einflußreichſten Vertreter an A. H. Francke in Halle. Ernſtliche Bekehrung des Herzens und des Willens, Heiligung des Wandels, Eifer zu guten Werken, das waren die Forderungen der Pietiſten. Sie hat ſich auch in Liedern ausgeſprochen, welche ſich von der lüſternen oder wäſſerigen Poeſie der Zeit durch wertvollen Inhalt unterſcheiden; die beſten dieſer Lieder ſind in kirchlichen Gebrauch übergegangen. Speners Freund, der Rechtsanwalt Schütz in Frankfurt hat das kräftige Loblied geſungen: Sei Lob und Ehr dem höchſten Gut. Von dem Juſtizrat Freyſtein in Dresden kennen wir das ernſte Bußlied: Mache dich, mein Geiſt, bereit, wache, fleh und bete. Der Kapellmeiſter Adam Dreſe ſang das innige Lied: Seelenbräutigam, Jeſu, Gottes Lamm. Von dem Muſikdirektor Laurentius Laurenti in Bremen haben wir mehrere Lieder: das Oſterlied: Wach auf, mein Herz, die Nacht iſt hin. Ferner: Warum willſt du doch für morgen, armes Herz, immerwärts wie ein Heide ſorgen? Endlich den Wächterruf: Ermuntert euch, ihr Frommen, zeigt eurer Lampen Schein. Zahlreicher ſind die Dichter, welche von A. H. Francke angeregt wurden; ihre Lieder tragen auch mehr das Gepräge des Pietismus: ernſter Bußruf, Prüfung des eigenen Herzens über ſeinen Stand findet ſich häufig. Von Francke haben wir nur ein Lied, das er dichtete, als er aus Erfurt vertrieben wurde: Gottlob, ein Schritt zur Ewigkeit iſt abermals vollendet. Außer ihm waren

in Halle damals noch sechs Dichter; sein Schwiegersohn Freylinghausen (Wer ist wohl, wie du, Jesus, süße Ruh?), seine Kollegen Joachim Lange (Herr, wann willst du Zion bauen?) und Daniel Herrnschmidt (Lobe den Herren, o meine Seele); der Arzt am Waisenhaus Christ. Fr. Richter (Es glänzet der Christen inwendiges Leben; Es ist nicht schwer, ein Christ zu sein; Es kostet viel, ein Christ zu sein; Mein Salomo, dein freundliches Regieren; O Liebe, die den Himmel hat zerrissen); endlich zwei auch sonst bekannte Professoren des Rechts: Böhmer (O auferstandner Siegesfürst, du Leben aller Leben) und Jakob Wolff (Seele, was ermüd'st du dich mit den Dingen dieser Erden?). Zu dem Hallenser Kreis im weiteren Sinn gehören Pfarrer Schröder (Eins ist not! Jesu, hilf siegen, du Fürste des Lebens), der Hofrat Gotter in Gotha (Ach mein Jesu, welch Verderben wohnet nicht in meiner Brust! Schaffet, schaffet, Menschenkinder, schaffet eure Seligkeit!), der Rektor Deßler in Nürnberg (Wie wohl ist mir, o Freund der Seelen, wenn ich in deiner Liebe ruh! Mein Jesus, dem die Seraphinen im Glanz der höchsten Majestät . . .); der Pfarrer Eusebius Schmidt in Siebleben (Fahre fort! Zion, fahre fort im Licht!) und der Pfarrer Bartholomäus Crasselius in Düsseldorf (Dir, dir, Jehovah, will ich singen; Heil'ger Jesu, Heil'gungsquelle). Auch über die Mitte des Jahrhunderts hinaus war der hallesche Einfluß noch bemerkbar; zu Franckes dankbaren Schülern rechneten sich der Pastor Lehr in Köthen (Mein Heiland nimmt die Sünder an, die unter ihrer Last der Sünden . . . Was hinket ihr betrognen Seelen); der Pastor Kunth in Barut (Es ist noch eine Ruh vorhanden); der Lehrer am Waisenhaus von Bogatzky (Wach auf, du Geist der ersten Zeugen); endlich Joh. Jak. Rambach, zuletzt Professor in Gießen. Des letzteren Lieder sind freilich dogmatisch trocken und verraten wenig poetische Empfindung (Ew'ge Liebe, mein Gemüte waget einen tiefen Blick; Großer Mittler, der zur Rechten seines großen Vaters sitzt; Hosianna, Davids Sohn, der in seines Vaters Namen; König, dem kein König gleichet; Heiland, deine Menschenliebe); sie gehören nicht in das Gesangbuch der Gemeinde.

Anders wieder gestaltete sich die Poesie in der Oberlausitz. Dort war durch die Nähe Schlesiens ein reger poetischer Trieb erwacht; Christian Weise, Rektor der Schule in Zittau, war der Meinung, daß jeder junge Mensch, der sich mit Ehren in der Welt könne sehen lassen, etliche Nebenstunden mit Versschreiben zubringen müsse; ihm war das Dichten eine Fertigkeit, die jeder lernen kann und die als Lehrgegenstand auf allen Gymnasien solle eingeführt werden. So erzog er eine Schar Poeten, Wasserpoeten genannt, die nach Vilmars Ausdruck am besten völlig vergessen bleiben. Dagegen die religiöse Poesie daselbst war wertvoller; dieser Pietismus unterscheidet sich von dem halleschen, er ist Ausdruck des neuen Lebens, welches durch den Geist Christi erzeugt wird; er trägt darum weniger das Gepräge herber Zerknirschung, sondern der seligen Freude, welche durch die Erlösung von Sünde und Tod erweckt ist. Wie freudig klingt das Lied Rothes in Berthelsdorf: Ich habe nun den Grund gefunden, der meinen Anker ewig hält! Oder das Loblied Balthasar Mentzers: O daß ich tausend Zungen hätte! Dabei findet das Streben

nach Heiligung auch seinen Ausdruck, z. B. in dem Liede des letzteren: Wer das Kleinod will erlangen, der muß laufen, was er kann. Eigentümlich gestaltet wurde das religiöse Lied durch den Grafen Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Er war ein Eroberer im Reich des Geistes; er gründete in der deutschen Christenheit eine neue Gemeinde, welche den vergessenen christlichen Wandel und christlich-sociale Ordnungen darstellte, er brachte das Evangelium hinaus nach Norden, nach Westen und Osten und gewann viele Seelen dem Glauben und der christlichen Kultur. Ein Werkzeug zur Leitung der Geister war auch das Lied, und so fand das religiöse Lied durch ihn besondere Pflege. Er hat an 2000 Lieder gedichtet, viele derselben sind allerdings nur gereimte Prosa. Er war in Halle erzogen, von A. H. Francke beeinflußt, ging aber bald seinen eigenen Weg. Er war aufs tiefste ergriffen von der Liebe des Gekreuzigten, mit dem er in das innigste und wesentlichste Kommerzium getreten ist, dem er sein ganzes Leben und Wirken widmete. Mit liebebrennendem Herzen den Schönsten und Herrlichsten zu preisen, insonderheit seine Liebe, die sich in den Tod gab, das ist der Mittelpunkt seiner Poesie, darum ist sie groß und gewaltig. Dabei hat sie ihre großen Mängel. Zunächst der Form; es fehlte ihm an Zeit und Neigung, den Ausdruck abzuwägen und den Vers zu feilen, wir finden ungeschickte, platte Ausdrücke in Menge und holperige Verse. Aber schlimmer waren die Mängel des Inhalts, Christi Kreuz war ihm der Mittelpunkt des Glaubens, aber er gefiel sich in sinnlicher Ausmalung seiner Wunden, sie sind die Höhle, in welcher die verschüchterte Taube Zuflucht finden soll. Liebe zu Christo ist ihm die Centralgesinnung, aber es ist eine vertrauliche Liebe, welche der Ehrfurcht ermangelt, und die sinnlichen Ausdrücke, welche er anwendet, erinnern oft an die grobe Sinnlichkeit der zweiten schlesischen Schule, von der er gelernt hat. Er wollte eine christliche Gemeinde gründen, durch Liebe verbunden; aber indem er die Gemeinde als die aus der Seitenwunde geborene Braut Christi und als Schnur Gottes bezeichnete, zog er die göttliche Majestät in das Niedrige herab; der Heilige Geist wurde als die Mutter aufgefaßt, welche die Braut bis zur Hochzeit pflege, und die einzelnen Seelen als Pflegekinder des Heiligen Geistes. Er wollte kindlich und einfältig sein, er wurde oft kindisch und läppisch. Und seine Schwächen wurden von seinen Anhängern überboten. Das Brüdergesangbuch von 1745 enthält z. B. den Vers:

Wenn ich in meinem Winkelein
Umarm und küss' mein Lämmelein,
Sind die fünf Wunden meine.
Ich leg mich in die Höhl' vom Speer,
Bald in die Läng, bald in die Quer,
Als wär sie mein alleine.
Denn mein
Bettlein
Ist die Lende, und die Hände und die Füßen
Brauche ich zu meinen Küssen.

Oder:

Gelt, teures Ehvolk, du liebst doch
Nichts übers Lamms sein Seitenloch,

Denkst nichts, red'st nichts, thust nichts als Wunden lieben?
Und dazu wirst du noch angetrieben
Vom Mütterlein (— Heiligem Geist).

Gott Papa, Mama und Bruder Lamm!
Blas auf dreieiniglich dein Flamm,
Und du, Mann der Seelen und Ehevater,
Sei du so nah beim Prokurator
Als bei der Braut!

Als die Schwärmer in der Wetterau in grobe Sünden fielen, erkannte Zinzendorf mit aufrichtiger Selbstanklage, daß ein falscher Geist in die Gemeinde eingedrungen sei und eine leichtsinnige Schwärmerei in ihr überhand genommen habe. Seit 1751 drang er auf gründliche Reinigung der Gemeinden. Seitdem wurde auch das Gesangbuch gereinigt und das Ungesunde oder Unwürdige aus demselben beseitigt; freilich blieb immer noch vieles, was süßlich und geschmacklos ist. Von Zinzendorf sind in den kirchlichen Gebrauch übergegangen: Kron und Lohn beherzter Ringer; Herz und Herz vereint zusammen; Jesu, geh voran auf der Lebensbahn; Du unser auserwähltes Haupt; Der Glaube bricht durch Stahl und Stein; Die Christen gehn von Ort zu Ort. Auch sein Sohn Christian Renatus von Zinzendorf war ein begabter Dichter; von ihm stammt: Für uns ging mein Herr in Todesnöten; Marter Gottes, wer kann dein vergessen? Ich wünsch mir alle Stunden . . ., dessen sechster Vers lautet:

Ich bin durch manche Zeiten,
Wohl gar durch Ewigkeiten
In meinem Geist gereist.
Nichts hat mir's Herz genommen,
Als da ich angekommen
Auf Golgatha. Gott sei gepreist!

Noch sind als Dichter zu nennen August Gottlieb Spangenberg (Heil'ge Einfalt, Gnadenwunder), Christian Gregor (Ach mein Jesu, dein Nahesein bringt großen Frieden . . .), Karl Bernhard Garve (Reich des Herrn, brich hervor in vollem Tag; Dein Wort, o Herr, ist milder Tau; Stark ist meines Jesu Hand), von Hardenberg (Novalis) mit seiner innigen Jesusliebe (Wenn ich ihn nur habe; Was wär ich ohne dich gewesen? Wenn alle untreu werden; Ich sag es jedem, daß er lebt und auferstanden ist); endlich Luise von Hagen mit dem bekannten Liede: Weil ich Jesu Schäflein bin.

Wieder anders hat sich der schwäbische Pietismus gestaltet; die Schwaben haben eine gesunde, kernhafte Frömmigkeit, die mit beiden Füßen auf der Erde steht und das Herz zum Himmel hebt; ihre Poesie ist einfach und volksmäßig. Der vornehmste unter ihnen, Pfarrer Hiller in Steinheim, sagt in seinem „Liederkästlein": Ich habe mich der Einfalt beflissen. Übertriebene Ausdrücke einer fliegenden Einbildung, gar zu gemeinschaftliche und vertrauliche Redensarten von Christo als einem Bruder, von Küssen und Umarmen, von einzelnen Seelen, als ob jede besonders eine Braut Christi wäre, kindische Liebkosungen gegen Jesum als ein Kindelein habe ich vermieden, und ernsthafte Gemüter werden mir

diese Ehrerbietung gegen die Majestät unseres Heilandes nicht tadeln." Von den zahlreichen Dichtern nenne ich nur vier: Pfarrer Storr in Stuttgart (Es ist etwas, des Heilands sein); Advokat Hiller in Stuttgart (Ich lobe dich von ganzer Seele, daß du auf diesem Erdenkreis); Justizrat von Pfeil in Stuttgart (Betgemeinde, heil'ge dich; Nam' über alle Namen) und als den bedeutendsten unter ihnen Pfarrer Hiller in Steinheim (Mir ist Erbarmung widerfahren; Jesus Christus herrscht als König).

Noch sind drei religiöse Dichter nicht genannt, welche unter dem Einfluß des Pietismus standen, aber keiner der genannten Gruppen angehören: Gottfried Arnold, Joachim Neander, Gerhard Tersteegen. G. Arnold, der die erste Liebe der jungen Christenheit idealisierte und parteiisch an den Ketzern nur das Gute fand, wurde von Spener beeinflußt. Als Professor der Geschichte in Gießen lernte er die Eitelkeit der Akademiker kennen und zog sich in das Pfarramt zurück. Mit seinem Pietismus verband er mystische Schwärmereien und Spekulationen nach Art von Jakob Böhme, bis er durch die praktische Arbeit nüchtern wurde. Er war Pfarrer in Werben, zuletzt in Perleberg. Als Dichter zeigt er eine lebhafte Phantasie und eine glänzende Sprache. In kirchlichen Gebrauch sind genommen die Lieder: O der alles hätt' verloren, auch sich selbst; O Durchbrecher aller Bande; So führst du doch recht selig, Herr, die Deinen!

Joachim Neander aus Bremen, mit Spener in Frankfurt befreundet, Rektor in Düsseldorf, wo er mit den Erweckten Konventikel hielt, dann Pfarrer in Bremen, ist der Vater des deutsch-reformierten Kirchengesangs, denn die reformierte Erweckung duldete nicht mehr die Fessel der Lobwasserschen Psalmen. Von ihm stammen die Lieder: Wunderbarer König, Herrscher von uns allen; Sieh, hier bin ich, Ehrenkönig; und das jubilierende Loblied: Lobe den Herren, den mächtigen König der Ehren.

Gerhard Tersteegen, Bandwirker und reformierter Separatist aus Mörs, Asket und vielgesuchter Seelsorger in Mülheim a. d. Ruhr, war Mystiker, doch hat er die Gefahren der Mystik überwunden. Er erstrebte nicht nur Absterben des sündlichen Willens, sondern jedes Willens, ruhige Gelassenheit in Gott.

O Schönheit, alt und neu genannt,
Ach, daß ich dich so spät erkannt,
Geliebet und erfahren!
Ich suchte draußen, hie und da,
Und wußte nicht, daß wir so nah
Im Geist beisammen waren.

Auch das Lied „Feierabend" verkündet diese Gesinnung:

Müder Geist, nun kehr zur Ruh
Und vergiß der Bilder alle,
Schleuß die Augen sachte zu,
Was nicht Gott ist, dir entfalle!
Schweig dem Herrn und halt ihm still,
Daß er wirke, was er will.

Nähere Verbindung mit den Herrnhutern lehnte er ab, weil er bei ihnen den Ernst der Heiligung vermißte. Seine Lieder gab er heraus

unter dem Titel: „Geistliches Blumengärtlein". Aus ihm sind bekannt das Weihnachtslied: Jauchzet, ihr Himmel, frohlocket, ihr englischen Chöre! das Sonntagslied: Gott ist gegenwärtig! das Bußlied: Gott rufet noch, sollt ich nicht endlich hören? das Abendlied: Nun sich der Tag geendet, mein Herz sich zu dir wendet. Demütige Anbetung spricht sich aus in den Liedern: Allgenugsam Wesen, das ich hab erlesen; O Majestät, wir fallen nieder; zwar du bedarfst nicht unsrer Lieder. Innige Liebe atmen die Lieder: Wie bist du mir so innig gut! Ich bete an die Macht der Liebe. Eine Mahnung zu christlichem Wandel enthält das Lied: Kommt, Kinder, laßt uns gehen, der Abend bricht herein.

Auch die orthodoxe Partei hatte ihre Dichter, aber sofern sie gereimte Dogmatik sangen, waren sie keine Dichter, sofern sie die religiöse Empfindung darstellten, waren sie kaum verschieden von Pietisten. Zu ihnen gehört Erdmann Neumeister, Pfarrer in Hamburg (Jesus nimmt die Sünder an, saget doch dies Trostwort allen); Kaspar Neumann, Pastor und Professor in Breslau (Herr, auf Erden muß ich leiden und ich bin voll Angst und Weh); vor allen aber Benjamin Schmolck, Pfarrer in Schweidnitz. Von der schlesischen Dichterschule hatte er gelernt, zahlreiche Bilder und durchdringende Beiwörter anzuwenden; doch geschieht das maßvoll in seinen besten Gedichten. Er hat über tausend Lieder gedichtet, darunter viel Wertloses. Eine Anzahl Lieder tragen den Stempel inniger Frömmigkeit und echter Poesie; wenn man ihn früher wohl neben Paul Gerhardt stellte, so war das eine Überschätzung. Bekannt sind folgende Lieder: Zu Advent: Hosianna, Davids Sohn kommt in Zion eingezogen; zu Ostern: Mein Jesus lebt, was soll ich sterben; Der Tod ist tot, das Leben lebet; zu Pfingsten: Schmückt das Fest mit Maien; das Sonntagslied: Thut mir auf die schöne Pforte; das Morgenlied: Ein neuer Tag, ein neues Leben geht mit der neuen Woche an; das Abendlied: Hirte deiner Schafe. Auch allen christlichen Erfahrungen hat er Ausdruck gegeben: der Buße (in den Liedern: Wir liegen hier zu deinen Füßen; Mein Gott, ich klopf an deine Pforte); dem Glauben (Weicht ihr Berge, fallt ihr Hügel); der Jesusliebe (Der beste Freund ist in dem Himmel); dem Gottvertrauen (Gott lebt, wie kann ich traurig sein, als wär kein Gott zu finden); dem christlichen Wandel (Himmelan geht unsre Bahn), endlich der Sterbensfreudigkeit (Ich sterbe täglich, und mein Leben eilt immerfort dem Grabe zu).

Wie die Philosophie der Aufklärung um diese Zeit die Erkenntnis Gottes aus der Natur zu gewinnen suchte, so verkündete auch die Poesie die Schönheit Gottes aus den Werken der Schöpfung. Der Ratsherr Brockes in Hamburg verfaßte neun Bände Gedichte: Irdisches Vergnügen in Gott. Er betrachtet die Jahreszeiten, die Elemente, die Pflanzen, die Tiere, den Regen, den Tau, den Mond und die Sonne, giebt eingehende Beschreibungen dieser Dinge und knüpft daran erbauliche, oft recht gesuchte Betrachtungen. Z. B.:

Es sieht die holde Kaiserkrone Von ihrem höcherhab'nen Throne
Beständig auf die Erd' herab, Die ihre Wieg' und auch ihr Grab.
Ach möchten doch von ihren Höhen Die Fürsten so herunter sehen!

Die Augen, welche wie Krystalle In diesen Blumen offen stehn,
Die lassen oftermal Fast honigsüße Thränen fallen.
Ach möchten sich doch auch die Großen fassen
Und nach dem Beispiel dieser Blume,
Vergnügt durch ihrer Hoheit Strahl,
Dem Gott, der sie so groß gemacht, zum Ruhme
Auch Freudenthränen fallen lassen.

Der bittersüßliche Geruch, So aus den Kaiserkronen quillt,
Ist ein mit Lehr' erfülltes Bild,
Daß auch der allerhöchste Stand Mit Bitterkeit oft angefüllt.

Auf dieser Blumen Kronenspitzen
Sieht man ein Büschel Gras nicht ohn Bedeutung sitzen.
Ach dächten doch die Großen dieser Erde
Bei dieser Blum' an ihre Flüchtigkeit
Und daß auch Gras nach kurzer Zeit
Gekrönte Häupter decken werde.

Das ist denn weder poetisch noch erbaulich.

---

20. Die Litteratur der Aufklärung.

Von Lic. **Weber**.

Um den deutschen Rationalismus, von dem wir hier handeln wollen, zu verstehen, muß man auf Cartesius, Spinoza, Leibniz und Wolff zurückgehen. Mit Cartesius († 1650) begann die moderne Philosophie in und mit jenem Zurückgehen auf die Thatsache des Selbstbewußtseins und die mit diesem gegebene innere Gewißheit (cogito, ergo sum — ich denke, also bin ich), um von dem seiner selbst gewiß gewordenen Ich aus das in die beiden Substanzen (Wesenheiten) der Ausdehnung und des Denkens auseinandergehende, in Gott, der absoluten Substanz, sich zusammenfassende Sein zu begreifen. Die neuere Philosophie begann also als ein vom Zweifel ausgehendes Suchen nach etwas an sich Wahrem und Gewissem, das der denkende Geist allein in sich selbst fand, ohne theologische Rücksichten. Der Cartesianismus weckte das Bewußtsein einer sich selbst genügenden Gotteserkenntnis. Von Cartesius gingen zwei Richtungen aus, die pantheistische und die theistische. Jene hat ihren Vertreter in Spinoza gefunden, diese in Leibniz und Wolff. Spinoza löste die drei Substanzen des Cartesius in die eine Substanz, Gott, auf, deren Attribut Denken und Ausdehnung, deren modi (Erscheinungsweisen) die einzelnen Dinge sind. Es war eine tragische Philosophie, die eine in ihrer Art tief religiöse und doch wieder irreligiöse, weil den persönlichen Gott nicht kennende, Grundlage hatte. Der Bruch mit dem Judentum hat ihn zur subjektiven Freiheit, aber nicht zu Christo geführt, seinem Jahrhundert war er ein gemeiner Gottesleugner (Theologisch-politischer Traktat 1670).

Spinozas Pantheismus ist von Lessing wieder in Erinnerung gebracht und hat in der neuen Philosophie, besonders der Hegelschen Schule, seine Konsequenzen gezogen.

Die theistische Richtung ging von Cartesius durch Leibniz und Wolff herab, bis ihre Metaphysik durch Kants Kriticismus aufgelöst wurde. Im formalen Grundsatz von der Klarheit als dem Maßstab der Wahrheit (diesem echt rationalistischen Grundsatz) und in der mathematischen Methode des Beweisverfahrens (Princip des Widerspruchs und Princip des zureichenden Grundes) stimmte Leibniz († 1716) mit Cartesius und Spinoza überein, aber als seinen eigentümlichen Gedanken stellte er die Monadenlehre und den Satz von der prästabilierten (vorher festgestellten) Harmonie der Welt auf. Gott als die absolute Monade steht der Welt selbständig gegenüber, aber seine Einwirkung auf die Welt ist nicht eine kontinuierliche, fortdauernde — wie doch der Heiland gesagt hat: „Mein Vater wirket bisher, und ich wirke auch" —, sondern ein Akt, in welchem die Keime des Zukünftigen, auch des Wunders, gleich mit dem Schöpfungsanfang in die Welt gelegt sind, um seiner Zeit dann aufzugehen. Wenn er gleich behauptete, er sehe die Welt nicht als eine Uhr an und wolle nur eben nichts von einer nachbessernden Thätigkeit Gottes wissen, so ist seine Anschauung vom Verhältnis Gottes zur Welt doch eine mechanische, und die Theologen warfen ihm nicht mit Unrecht vor, daß für unmittelbare Eingriffe Gottes in seiner Theologie kein Raum gelassen werde. Leibniz hat allerdings die Philosophie, auf die Erstgeburt des persönlichen, seiner selbst bewußten Geistes vor allen andern Dingen vertrauend, durch den Begriff der freien Individualität aus dem Abgrund des spinozistischen Pantheismus gerettet, und er hat auch geschichtliche Mysterien als über die Vernunft zugestanden, hat zugegeben, daß Gott auch auf außerordentliche Weise Wahrheiten offenbaren könne. Aber seine „beste Welt", die Gott unter allen möglichen Weltideen ausgewählt habe, ward doch der Realität der Sünde und des Übels nicht gerecht. Und in kirchlichen Dingen sah er ebensowenig klar, wenn er eine Union der Katholiken und Protestanten für möglich ansah, unter der Bedingung, daß der Papst das Tridentinum für die Protestanten auf so lange suspendiere (!), bis man sich würde verständigt haben. Daher sein Unionsentwurf in dem Systema theologiae (1680). Er überzeugte sich allerdings bald von der Unmöglichkeit solcher Union und wandte sich trotz Anlockungen römischerseits immer bestimmter der protestantischen Kirche mit seinen Interessen zu. Er wandte sich später, um wenigstens die Evangelischen zu einigen, an Spener, dieser aber riet, den Stand der Dinge in beiden „Religionsparteien" richtiger würdigend, ab.

Leibniz' Philosophie wurde durch Christian Wolff (1679—1754) in strenger zusammenhängende systematische Gestalt gekleidet, und erst von da an griff sie bedeutend ein. Wolff hat die Grundgedanken von Leibniz durch das System der einzelnen philosophischen Disciplinen methodisch durchgeführt und klar und übersichtlich dargestellt, aber man kann zugleich sagen: er hat die Philosophie von Leibniz abgeschwächt und so zum Gemeingut mittelmäßiger Köpfe gemacht. Wolff lehrte seit 1706 in Halle mit steigendem Beifall, den Pietisten Francke und Lange zur Sorge,

welch letzterer denn auch 1723 seine Entfernung von Halle erwirkte, aber dadurch Wolffs Ansehen und Bedeutung nur noch mehr hob. Wolff wollte die Offenbarung so wenig bekämpfen, daß er ihr vielmehr durch seine Philosophie dienen wollte, denn er war seiner Kirche und ihrer Lehre von Herzen unterthan. Er wollte durch seine mathematische Demonstriermethode, die er zur vollsten Ausbildung und allgemeinen Herrschaft brachte, die Wahrheit der Theologie so deutlich beweisen, daß kein Widerspruch dagegen möglich sei. Was Wolff nicht demonstrieren konnte, ließ er als Mysterien der Sinnenwelt gelten. Aber was war das Ergebnis der Wolffschen Philosophie bei aller scheinbaren und subjektiv gewiß wahren kirchlichen Denk- und Lebensweise des Mannes? Das Ergebnis für die Kirche war eine natürliche Theologie (Theologia naturalis, Leipzig 1736, 2 Bde.), die aus dem Inhalt des christlichen Glaubens geschöpft war, aber doch scheinbar unabhängig von demselben.

Resumieren wir! Wolff war jedenfalls kein schöpferischer Geist, und der spekulative Schwung und die ideale Haltung von Leibniz sind in der steif prosaischen, pedantischen Darstellung von Wolff verloren gegangen, ja auch Leibnizens Ideen haben sich vielfach bis zur Unkenntlichkeit in dem Wolffschen Formalismus verhüllt. Aber das Schlimmste war, daß Wolffs Philosophie, nachdem die religiöse Gewißheit erschüttert war, auf die doch alles ankommt, statt dieser ein intellektuelles Surrogat bot, welches jene nicht zu ersetzen geeignet war und doch die Menschen — unbewußt — über diese Thatsache täuschte. Die demonstrative Methode schrieb ferner der Offenbarung ihre Gesetze und ihre Grenzen vor, erhob sich also über sie; so kam es, daß die natürliche Religion sich mehr und mehr auf Kosten der geoffenbarten erweiterte und bereicherte.

Die ersten Schüler Wolffs hielten am kirchlichen Glauben: ein Carpov, Reinbeck, Canz, Ribov, Reusch, aber schon bei ihnen wurde die philosophierende Vernunft zu einer gleichberechtigten Macht mit dem Glauben. Der bedeutendste Systematiker dieser Richtung — zugleich vom Pietismus berührt — war Sigismund Jakob Baumgarten in Halle († 1757). Kühle Verständigkeit und übermäßiger Formalismus waren auch ihm eigen. Eine viel stärkere Betonung der natürlichen Religion findet sich bereits bei Töllner († 1774), der den Unterschied zwischen ihr und der Offenbarung nur als einen quantitativen bestimmt — denn man könne auch durch jene selig werden —, in Bezug auf die Person Christi den Arianismus zu begründen sucht und den thätigen Gehorsam Christi beanstandet und die Inspiration (die göttliche Eingebung bei den Propheten und Aposteln) zu einem allgemeinen göttlichen Beistand macht. Man sieht, daß es ihm nicht leicht wird, vom biblisch-kirchlichen Glauben sich loszusagen. Er will den leidenden Gehorsam und die Genugthuung Christi noch festhalten, aber seine Christologie nimmt, indem sie der Menschheit Jesu die Verpflichtung zum Gehorsam und daher eine volle eigene Persönlichkeit zuschreibt, um nicht eine doppelte Persönlichkeit zuzulassen, eine bloße Mitwirkung des Sohnes Gottes zu allen Handlungen der menschlichen Natur an, eine Mitwirkung, die jedoch immer erst da beginnen sollte, wo die menschliche Natur nicht zureicht.

Mit dem sechsten Dezennium beginnt aber schon im ganzen und großen die Zeit der Aufklärung, des Rationalismus. Von da an wird aus dem von Wolff angestrebten Friedensstande zwischen Theologie und Vernunftlehre, zwischen Glaubenswahrheit und Vernunftwahrheit der offene Krieg. Joh. Scherr in seiner „Deutschen Kultur- und Sittengeschichte" beschreibt das Kommen dieser Zeit wie folgt (7. Aufl., S. 416): „Im Schutze der englischen Verfassung wuchs jener antiromanische Skepticismus auf, jene Freidenkerschaft, welche, unter dem Namen der Deisten bekannt, die Leuchte des gesunden Menschenverstandes in die Finsternisse mittelalterlicher Glaubenseinfalt (?) trug. . . . Aus den Deisten gingen in Frankreich die Voltaireaner und Encyklopädisten hervor, aus diesen und jenen die deutschen Aufklärer des 18. Jahrhunderts, deren Bestrebungen durch Lessing und Kant ihre höchste Bedeutung gewannen. Der menschlich-freie Gedanke (?) wurde die treibende Kraft der kulturgeschichtlichen Bewegung. Der moderne Humanismus, mit der Milch des klassischen Altertums großgenährt, hob seinen Streit gegen den Theologismus an. Aufklärung, Erleuchtung war die Losung des Jahrhunderts. Der Despotismus selbst wurde ein erleuchteter. Friedrich der Große und Joseph II. handhabten denselben in entschieden aufklärerischem Sinne. . . . Deutschland hatte seine im 16. Jahrhundert begonnene, dann aber durch den dreißigjährigen Krieg brutal gestörte Kulturarbeit wieder aufgenommen. Ihr reformatorischer Drang hatte sich zu Luthers Zeit auf die Freiheit des Glaubens gerichtet, jetzt richtete er sich auf die Freiheit der Wissenschaft und Kunst. Es galt die Befreiung des wissenschaftlichen Denkens vom kirchlichen Dogma, es galt die Emanzipation des künstlerischen Schaffens von der romanisch-französischen Kunsttheorie. Diese Befreiung, welche dem deutschen Charakter gemäß der politischen schlechterdings vorhergehen mußte, wurde durch die philosophischen und nationalliberalen Koryphäen unserer Klassik zuwege gebracht. Der Humanismus, die Idee des Rein-Menschlichen, die Idee der Zukunft, war gefunden."

Das Einseitige dieses Panegyrikus erkennt jeder Geschichtskenner. Heben wir auch die andere Seite der Sache hervor! Das ist ja wahr: der Geist der Gebildeten war dem Dogma — nicht ohne Schuld der Kirche — innerlich entfremdet und empfand dessen noch gesetzlich bestehende Geltung und Verpflichtung als einen Druck, durch den die eigenen Geisteskeime belastet und erstickt wurden, daher er für die Entwicklung des eigenen Wesens Luft und freie Bahn suchte. Auch die pedantische Form der Wolffschen Philosophie wurde jetzt abgelegt und mit populärer Redeweise, mit dem Räsonnement des „gesunden Menschenverstandes" vertauscht. Aber Schillers Wort: „Verstand ist von jeher bei wenigen gewesen" war jener Zeit nicht klar, und so hatten die dreist urteilenden Räsonneurs, die Weltverbesserer in eigener Kraft, das große Wort. Man richtete sich so gut es ging in der Endlichkeit ein und pries diese Welt und diese Menschen als die besten. Die Tugend wurde das Mittel der Glückseligkeit, und der Mensch mit seinen endlichen Interessen wurde zum Maß und Zweck des Alls gemacht. Der Wert aller Dinge wurde lediglich nach ihrem Nutzen bemessen. Jene Richtung auf Volkstümlichkeit

und Nutzbarkeit schuf auch eine neue Gattung von Glaubenslehre, die des Namens kaum mehr würdig war, die sogenannte populäre oder praktische. Dazu hatte Spalding Anlaß gegeben in seinem Buch von der Nutzbarkeit (!) des Predigtamts 1772. Das Christentum sei eine durchaus praktische populäre Lehre, und das Predigtamt thue seine Pflicht nur, wenn es alles Unpraktische, Spekulative auf der Seite lasse. Zu diesem Unpraktischen, Nichtnutzbaren wurden aber fast alle christlichen Glaubenslehren gerechnet. So war der Rationalismus eine völlige Verödung und Entleerung des eigentlich religiösen Lebens, das in und aus den biblischen Glaubensgeheimnissen lebt, aber dabei suchte er doch im ganzen und großen die äußeren Formen festzuhalten. Er brach äußerlich nicht völlig mit Bibel und Kirche, sondern meinte, an beide sich anschließend, den eigentlichen Kern und das unvergängliche Wesen derselben, von Anpassung und Zeitvorstellungen gereinigt, in seiner Vernunftreligion dargestellt zu haben. So folgte der deutsche Rationalismus gemäßigter Art und der damalige abgeschwächte „Supranaturalismus" mehr der Spur eines Rousseau; dagegen der doch auch vorhandene radikale und frivole mehr der Spur eines Voltaire. Es ist merkwürdig, daß der Katholik unter diesen beiden Koryphäen der Aufklärung der war, dessen Wesen nicht Geist und Gemüt, sondern nur Verstand und Witz, und dessen Wirken nur stark war im Zerstören, während der protestantische Genfer Rousseau auch in der Zerstörung auf Erbauen bedacht war und den Deismus, den neuen Gottesglauben, nicht auf den Trümmern des Christentums, sondern unter begeisterter Anerkennung der Herrlichkeit des Evangeliums aufrichten wollte. Was Voltaire für ein Mensch war, hat er in seinem Verhalten gegen Friedrich den Großen bewiesen. Aus einer jüngst erschienenen Schrift von W. Mangold: Voltairiana inedita (Berlin, Wiegandt und Grieben) teile ich folgendes mit:

Der Haß der späteren Jahre Voltaires gegen den ehemaligen Freund und Mäcen entlädt sich in zwei Satiren, von denen die erste „L'Invasion de la Saxe" aus dem Jahre 1756 mit dem bekannten Ausfall: „O Salomon du Nord, ô philosophe roi!" inhaltlich große Ähnlichkeit besitzt; die andere aus dem Jahre 1760, die in einer ungemein heftigen Pointe endet, mag hier Platz finden:

Ce mortel profana tous talents divers,
Il chanta les vertus et commit tous les crimes.
Barbare en action et philosophe en vers,
Il charma les mortels, dont il fit ses victimes;
Haï du dieu d'amour, cher aux dieux des combats
Il noya dans son sang l'Europe et sa patrie;
Cent mille hommes de lui reçurent le trépas,
Aucun n'en a reçu la vie.

Das Gedicht ist in einer Abschrift von der Hand Catts im Königlichen Hausarchiv aufbewahrt. Der Vorleser des Königs hat darunter folgende Bemerkung in französischer Sprache geschrieben: Dies wurde in einem anonymen Briefe dem Könige geschickt, der ihn zerriß und mir die Fetzen im Jahre 1760 in Radeburg gab. Er vermutete Voltaire und verfaßte das Epigramm „Ci-git le seigneur Arouet". — „Dieser

Halunke darf nichts davon wissen," sagte Se. Majestät, als er es mir übergab, „denn er würde mir nicht verzeihen, und was für Scheußlichkeiten würde er aus seinem teuflischen Munde speien!" — Diese Notiz des meist zuverlässigen Catt ist allerdings nur zum Teil glaubwürdig, da die bekannte Grabschrift des Königs auf Voltaire bereits im Jahre 1754 verfaßt war. Die vorliegende Satire scheint gemeint zu sein, wenn Catt unter dem 27. April 1760 in seinen Tagebüchern schreibt, er habe einen anonymen Brief mit einer Einlage für den König erhalten. Die letztere habe Friedrich, feuerrot werdend, mit den Worten zerrissen: „Welchen verdammten Brief bringen Sie mir da! Bringen Sie mir niemals wieder solche Gemeinheiten. . . . Man muß zugestehen, daß es zu große Schufte in der Welt giebt." — Am Abend habe dann der König viel von Voltaire gesprochen, und Catt habe an einigen Hieben gegen den Dichter gemerkt, daß Friedrich in ihm den Verfasser der beleidigenden Satire vermutete. Aber den Verdacht hatte der König nicht laut geäußert. Das Epigramm darf wohl mit Bestimmtheit Voltaire zugesprochen werden, dessen Feder es mit seinem Witz und seiner Frechheit verrät.

Und dieser Mensch griff nicht bloß seine Freunde und Beschützer in solcher Weise an, sondern er wagte es auch, die geschichtlichen Verhältnisse des Christentums, die großen Gottesthaten der Erlösung mit der naivsten Unwissenheit einem alles zersetzenden Spotte preiszugeben, in der Hoffnung, diesem Christentum (l'infâme), ja aller Begeisterung der Religion ein Ende zu machen.

Auch in Deutschland hatte er Nachfolger. Wir können die unermeßliche Litteratur der deutschen Aufklärung auf allen Gebieten (dem theologischen, pädagogischen, juristischen, volkswirtschaftlichen, medizinischen) nicht im einzelnen verfolgen. Wir nennen als Vorläufer der deutschen Aufklärung Knutzen, Dippel, Joh. Christ. Edelmann, Lorenz Schmidt, als Vertreter der deutschen Popularphilosophie Mendelssohn, Garve, Eberhard, Platner, Steinbart, als Pädagogen der Aufklärung Basedow, Salzmann, Campe, als den Buchhändler der Aufklärung Nicolai in Berlin, den Herausgeber der „Allgemeinen deutschen Bibliothek" (106 Bände 1765—1792); als Theologen der Übergangszeit, die, obwohl sie selbst noch am Offenbarungsglauben festhielten, dennoch dem Rationalismus in der Theologie die Bahn gebrochen haben: Ernesti, Michaelis, Semler, Töllner; als eigentlich rationalistische Theologen: Bahrdt, Venturini, Hezel, Griesbach, Teller, Eichhorn, Henke, Spittler, Jerusalem, Zollikofer, Löffler, Tobler, A. H. Niemeyer und in unserm Jahrhundert Röhr, Paulus, Wegscheider und Gesenius. Es ist ein Wust von kritischer Gelehrsamkeit in den Schriften dieser Männer, und sie haben die äußere, menschliche Seite der Bibel uns in mancher Beziehung näher gebracht, aber vom Wesen des Christentums als der Religion der Erlösung und Versöhnung haben sie keine Ahnung gehabt. Sie hatten die Teile in ihrer Hand, fehlt' aber leider das geistige Band. Im ganzen und großen war diese Aufklärung doch nur ein kahles, flaches und selbstgenügsames Räsonnieren des gemeinen Menschenverstandes, ja teilweise ein schamlos freches Aburteilen über die Bibel. Und gerade

die Frechſten — wie waren ſie in ihrem Leben ein ſchlagender Beweis von der Verderblichkeit ihrer Lehre: jener Baſedow, von dem Herder erklärte, daß er ihm nicht Kälber, geſchweige denn Menſchen zur Erziehung anvertrauen würde, und der doch mit dem marktſchreieriſchen Ausposaunen ſeiner Leiſtungen eine Zeit lang Furore machte; jener Bahrdt, der durch Eitelkeit, Charakterloſigkeit und Unſittlichkeit immer tiefer ſank; jener Orientaliſt Hezel, der neben ſeiner Theologie Rumfabrikation und Mühlenbau betrieb.

Der Rationalismus hat die Kirche verwüſtet, das zeigt ſich vor allem auch auf dem Gebiet der Geſangbuchverwäſſerung. So arm die Aufklärungszeit an Glauben und Poeſie war, ſo reich war ſie in der Erzeugung ſogenannter geiſtlicher Lieder. Aber was waren das für Lieder! Nur Moral- und Naturlieder mit Abſtraktion, Lehrton und falſchem Pathos. Weil man nicht glaubte, konnte man auch nicht dichten. Gott ſei Dank, daß dieſe Zeit vorüber iſt!

Dabei wollen wir doch nicht unterlaſſen, zum Schluß zu betonen, daß die Zeit der Aufklärung auch mit manchem wirklich Unberechtigten, aber durch die Überlieferung bis dahin Geheiligten und Geſtützten aufgeräumt und dadurch dem Fortſchritt der Menſchheit die Bahn gebrochen hat. Auf dem Gebiet von Recht und Staat, von Erziehung und Volkswirtſchaft hat ſie manches Nützliche angeregt und geſchaffen. Und das Vordringen des Toleranzgedankens hält mit dem Vordringen der Aufklärung gleichen Schritt. Die Erklärung der Menſchenrechte von 1789, welche gewiſſermaßen das politiſche Programm der Aufklärung enthält, verkündigte zugleich die Freiheit des Kultus und gab damit den Proteſtanten Frankreichs endgültig die ſo lang erſehnte, ſeit der Aufhebung des Edikts von Nantes (1685) ihnen verweigerte Duldung.

---

21. Klopſtock.

Von Lic. Weber.

Friedrich Gottlieb Klopſtock (1724—1803) ſteht dadurch ausgezeichnet da, daß er, der deutſche Milton, das kirchliche Dogma, das er im ganzen noch unverändert ſtehen läßt, in die Wärme des religiöſen Gefühles und die Glut einer großartigen, oft das rechte Maß verlierenden Einbildungskraft eintaucht, dadurch den überlieferungsmäßigen, mehr verſtandesartigen Glauben vertieft und in Tauſenden von Seelen neubelebt. Vilmar ſagt von ſeiner Bedeutung für die deutſche Litteratur überhaupt: „Er war wirklich der Morgenſtern, der plötzlich aus dem tiefſten Dunkel, kaum durch eine leiſe Dämmerung angekündigt, ſich erhob, um den Tag heraufzuführen. . . . Klopſtock iſt neu, groß und ſchöpferiſch in der Form, aber

er ist größer und schöpferischer im Stoffe; die Geister seiner Zeit und der Nachwelt haben sich nicht allein durch ihn gebildet, sie haben sich an ihm entzündet; er ist nicht der Lehrer der kommenden Geschlechter, diese seine Schüler — er ist im vollsten Sinne der Meister derer, die um ihn standen und nach ihm kamen, diese seine Jünger." Und auch Gervinus bekennt von ihm: „Er ragte gleich anfangs über seine Freunde weit hinweg, ohne dies vielleicht im ganzen Umfange zu wissen. Sein Geist blieb nicht in der Sphäre dieser engeren Umgebung stehen, er griff in die Zeit der bisherigen Bildungen weit zurück und schloß gleichsam ab, was frühere Jahrhunderte in der Dichtung mehr versucht als geleistet hatten; indem er dies that, eröffnete er zugleich der Zukunft neue Wege, und mit ihm beginnt daher erst die Wiedergeburt unserer Litteratur und ihre eigentlich klassische Epoche." Und selbst der verstandestrockene Julian Schmidt sagt von Klopstock: „Die Fähigkeit, das Erhabene in edlen Formen auszudrücken, verdanken wir Klopstock ... Er hat den Beruf des Dichters in jenem idealen Sinne gefaßt, den Schiller dann in freierer Bildung ausführte: der Dichter sei der Seher der Zukunft und er habe dem Leben den unvergänglichen Inhalt zu erwerben. .... Klopstocks Ruhm ging vor der Zeit zu Grunde, weil jugendliche, gewaltigere Kräfte ihm den Kranz entrissen; aber in der Zeit seiner Blüte war er der anerkannte Herrscher des Geschlechts."

Wir haben es hier vor allem mit Klopstocks Messiade zu thun. Vilmar sagt von ihr: „Nicht allein in die Kirche hinein, auch in die Welt hinaus ließ Klopstock der unsterblichen Seele Gesang erschallen von des sündigen Menschen Erlösung; kühn und frei, in der vollsten Stärke glaubensvoller Überzeugung, aus dem unmittelbaren Drange des seligen Herzens, sang er nicht von der Lehre des Evangeliums, sondern von der That; er sang von dem Erlöser, den er als seinen Erlöser mit vollster Innigkeit, mit allen Kräften einer liebenden, begeisterten Seele umfaßt hielt: die Person des Heilandes war es, die ihn begeisterte, die seinen Dichtungen Gestalt und Haltung gab, und in denselben für die Welt wieder eine Gestalt gewann, wie sie dieselbe längst nicht mehr gehabt hatte."

Aber andrerseits muß man ja allerdings sagen, daß das Dichterwerk doch seinem großen Gegenstande nicht gerecht geworden ist. Das Gedicht hat mehr lyrischen als epischen Ton, wie denn überhaupt Klopstocks Wesen entfesselte Empfindung, träumerisches Sinnen, ahnungsvolles Erschauern vor den Gestalten seines Innern war. Das Bild Christi leidet an einer gewissen spiritualistischen Unbestimmtheit und Gestaltlosigkeit. Das Ewige, Göttliche erscheint nicht genug dem Irdischen, Geschichtlichen einverleibt und faßt zu wenig festen Fuß auf der Erde. Christus erscheint mehr als Sinnbild der erbarmenden, die Menschheit erlösenden göttlichen Liebe, denn als eine das frei erwählte Lebenswerk durch Anfechtung und Kampf mit geschichtlichen Mächten vollführende gottmenschliche Persönlichkeit. Ein großer Teil des Gedichtes beschäftigt sich mit überirdischer, übergeschichtlicher Geschichte, die mehr oder minder lose mit dem Gegenstand des Epos zusammenhängt. Aber wie dieser Weltkampf seinen Schwer-

punkt hier auf Erden hat und hier auf Erden geschichtlich an einem kleinen Punkt der Welt durchgeführt wird, das kommt nicht zur Anschauung. Selbst die Menschen der Messiade haben, wie man mit Recht bemerkt, zu wenig individuell pulsierendes Leben; sie sind mehr hypostasierte Gattungsbegriffe oder Gefühle, z. B. der Anbetung oder der Demut und Treue, als markig gezeichnete Charaktere. „So hat das Ganze trotz der oft aufflammenden Empfindung eine gewisse Starrheit und Einförmigkeit, die es als Ganzes für die Gegenwart fast unlesbar macht, obwohl große Schönheiten in den ersten und manchmal auch in den späteren Gesängen enthalten sind" (O. v. Leixner). Vilmar sagt, Klopstock habe für die Darstellung der Geschichte der Erlösung den objektiv-mythologischen Weg gewählt, so daß der Hergang der erlösenden Thatsachen, wie sie in dem Ratschluß Gottes des Vaters und des Sohnes sich gestaltet haben, geschildert wird. „Sollten auf diesem Wege Handlungen, Handlungen Gottes dargestellt werden, so war der Kreis derselben, insofern bei der christlich-kirchlichen Überlieferung stehen geblieben werden sollte, ungemein beschränkt; sollte diese überschritten werden, so lag die Gefahr, sich in willkürliche, ungeheure und den christlichen Sinn verletzende Phantasmen zu verlieren, nur allzu nahe. Zwischen dieses Dilemma findet sich denn Klopstock auch vom Anfang bis zum Ende eingeklemmt, und das Schwanken zwischen dem einen und dem andern läßt sein Gedicht fast an keiner Stelle zu fester Sicherheit und epischer Ruhe gelangen. Die äußerst sparsame Handlung der Messiade ist der ihr am häufigsten und mit dem größten Rechte vorgerückte Fehler, aber ein bei dem gewählten Wege fast unvermeidlicher." Dennoch meint Vilmar: „Die ersten zehn Gesänge verdienen gelesen und wieder gelesen zu werden, und ihr Lob zu verkündigen ist die Pflicht eines jeden, der sie gelesen hat und Sinn für großartige und ergreifende Schilderungspoesie besitzt, wenn wir auch allerdings das Epos als solches preisgeben." Vom Standpunkt des biblisch-evangelischen Glaubens müssen wir sagen, daß das Christusbild Klopstocks wesentlich der Theologie entspricht, die über der göttlichen Seite die menschliche verkürzt und nicht erkennt, daß das Göttliche, soweit es nicht menschlich geworden, eben unoffenbart bleibt und deshalb auch kein Gegenstand lebensvoller, plastischer Anschauung wird, sondern nur der Ahnung und dem begeisterten Gefühle zugänglich ist. Aber immerhin hat Klopstock für die Zeit des kommenden Unglaubens Unzähligen das Heiligtum, das höchste Gut der Menschheit, gerettet.

Kurz sei noch der „Oden" Klopstocks gedacht, die, als abgeschlossene Schöpfungen betrachtet, das einzig Vollendete sind, was er geschaffen hat. Von seinen Kirchenliedern werden fortleben und fortwirken: „Zeige dich uns ohne Hülle" — „Herr, du wollst uns vollbereiten" — „Auferstehn, ja auferstehn."

Jedenfalls müssen wir sagen: Klopstocks Werke haben, wie zum deutschen Land, so zum alten Glauben zurückgerufen. Und die deutsche Jugend im Göttinger Hainbund las seine Schriften mit Begeisterung, stieß dabei auf sein, auf Luthers und Hermanns des Cheruskers Andenken an, und machte dazu aus Wielands Schriften Fidibus. Klopstock war der verkörperte Typus des edlen deutschen Jünglings: idealen Schwunges,

geflügelter Phantaſie, erregteſter Gefühle. Aber das Leben des klar geſtaltenden Gedankens und Willens, das männlich-ſittliche Weſen tritt dabei zurück.

---

22. Winckelmann, Leſſing, Herder.

Von Paſtor **Krücke** in Alt-Landsberg.

Die Kulturgeſchichte unſeres Volkes bietet viele Eigentümlichkeiten, die nur bei der Entwicklung unſerer Nation möglich waren. Bei andern Völkern fällt die Blüte der Poeſie zuſammen mit der Machtentfaltung der politiſchen Größe und Herrlichkeit. Griechenland, Rom und viele andere Staaten haben die hervorragendſten Dichter und bildenden Künſtler beſeſſen, wenn ſie durch kriegeriſche Erfolge eine außergewöhnliche Stellung unter den Völkern der Erde einnahmen. Unſer Volk hat in der Zeit ſeines tiefſten politiſchen Niederganges die bedeutendſten Dichter und Denker hervorgebracht. Die Heroen unſerer neueren Litteratur, die größten Philoſophen des 18. und 19. Jahrhunderts traten auf, als Deutſchland ein geographiſcher Begriff war, ja ſelbſt zu der Zeit, als der einzige Zukunftsſtaat unſeres Vaterlandes, Preußen, von dem Korſen zertreten war. Wenn ſpottweiſe unſer Volk die Nation der Dichter und Denker genannt iſt, ſo hat ſich doch geoffenbart, daß, wenn ideale Mächte und Kräfte in einem Volke vorhanden ſind, es ſtets wieder zu politiſchem Anſehen ſich entwickeln kann, ſind aber die idealen Kräfte verbraucht und keine Dichter und Denker mehr vorhanden, ſo iſt ſelbſt bei politiſcher Machtſtellung der Untergang eines Volkes gewiß.

Wenn nun bei den großen Männern des Geiſtes im vorigen Jahrhundert das Religiöſe entſchieden zurücktritt — abgeſehen von Klopſtock —, ſo iſt das wiederum eine in dem Maße nur in unſerm Volke vorkommende Erſcheinung. Gerade beim Volke der Reformation, deſſen Typus ein Luther iſt, ſollte man glauben, daß die höchſte Kunſtblüte der Litteratur einen weſentlich religiöſen Charakter tragen müßte, was doch nicht der Fall war, wenn auch unſere ganze Blüteperiode nur gedeihen konnte auf dem Boden des Proteſtantismus. Dieſe wunderbaren Erſcheinungen erklären ſich aus der Entwicklung unſerer evangeliſchen Kirche und den Geiſtesmächten, die in den Jahrhunderten nach der Reformation zur Geltung kamen. Zur Zeit Luthers war das Evangelium von der Rechtfertigung des Chriſtenmenſchen durch den Glauben ſo wirkſam und lebenskräftig, daß dagegen alle andern Fragen auf dem geiſtigen Gebiete zurücktraten. Das ganze Leben wurde beſtimmt und getragen durch dies Evangelium. Dazu war aber unſer Volk noch nicht herangereift, daß es im ſtande geweſen wäre, dies neue Beſitztum einheitlich mit ſeiner Volksſeele zu verbinden. Der alte, ſich neu ſtärkende Katholizismus, die durch Erfindungen und Entdeckungen ſich umwandelnde ſociale und kulturelle Welt der damaligen Zeit ſtanden außerhalb der Welt der Reformation,

daher beschränkt sich auch in dieser Periode die ganze Poesie wesentlich auf das herrlich aufblühende Kirchenlied, das ganz aus dem Herzen des evangelischen Volkes redet. Alle andere Dichtung tritt zurück. Abgesehen vom Volksliede ist nichts Bedeutendes bis 1748 aus der Litteraturgeschichte unseres Volkes zu verzeichnen. Die furchtbare dogmatische Erstarrung in der Kirche der Reformation, die unfruchtbaren theologischen Streitigkeiten, die blutigen Religionskriege konnten unmöglich lebenschaffend auf unsere Nation einwirken. Wenn auch in der Stille der Nacht, die auf unserm Volke lag, sich einzelne Wächterstimmen und verschüchterte Nachtigallen vernehmen ließen, litterarisches Gemeingefühl war in unserm Volke verschwunden. Man war des Religiösen müde, da es sich scheinbar als verderbenbringend gezeigt hatte. Fremde Einflüsse, namentlich Frankreichs Sprache, Dichtung, Philosophie und politische Macht, waren bestimmend geworden. Leider konnte trotz des Pietismus, der sich in gesetzliche Enge verlor, trotz der wohlmeinenden, aber in Vernunftdürre untergehenden Aufklärung, kein Lebensquell gefunden werden, der die Herzen unseres Volkes wieder in seiner Gesamtheit gefaßt und entflammt hätte. Sollte neues Leben sich offenbaren, so mußte es zunächst in den Quellen sich zeigen, die prästabiliert die Grundlagen unserer Volksbildung gewesen sind. Wenn an einem Punkte wieder gesunde Anschauungen zur Geltung kamen, mochte dies auch für manche anscheinend entlegen sein, ließ sich eine allgemeine Gesundung unserer verfahrenen und meist elenden Litteraturzustände erwarten.

Dies muß man sich ins Gedächtnis rufen, um den außerordentlichen Einfluß zu erklären, den Winckelmann durch seine Schriften gewann. Die Geisteswerke eines Volkes in Litteratur, Kunst und Philosophie stehen in einem inneren Zusammenhange und wirken indirekt aufeinander ein. Alle frei geschaffenen Produkte der Kunst spiegeln die Gedankenwelt ihrer Zeit wieder, geben in der Form die Art der Anschauung, die eine Kulturepoche beherrscht. Auch die philosophischen Anschauungen, die auf die Gebildeten wirken, sind mehr, als man gewöhnlich annimmt, ein Produkt des Geistes der Zeit. Die Litteraturwerke sind aber im höheren Sinne Gelegenheitsgedichte, die den Stempel des Augenblicks an sich tragen müssen.

Auf dem Gebiete der bildenden Kunst fanden sich zur Reformationszeit große Anfänge, nennen wir nur die Namen Holbein, Cranach, Dürer, Krafft. Merkwürdigerweise giebt es in Deutschland nach der Reformation keine nennenswerte Fortentwicklung der Kunst. Es tritt eine Stille ein, die fast wie Todeserscheinungen zu deuten ist. Während in den evangelischen Niederlanden eine eigenartige Malerschule entsteht, ist bei uns die schöpferische Kraft erlahmt. Beim Aufhören des selbständigen Schaffens nehmen Fremde die Thätigkeit auf. Französische Bilder, französische Statuen, französische Gärten, französische Kleidung werden mit der französischen Sprache Mode. Das ist aber das Unsittliche der Mode, daß die Menschen trotz der größten Anstöße das, was Mode ist, für schön halten. Wie sollte unser innerlich geknechtetes Volk frei werden?

Solche Befreiungen scheinen fast unmöglich, und doch kommen sie durch große Männer wie von selbst, ohne daß auch nur die Befreier selbst

wüßten, was ſie thun. Sie werden durch inneren Trieb und durch die Verhältniſſe gedrängt, daß das von ihnen geſchieht, was zum Heil des Ganzen dient. Von der Bedeutung ihrer That haben ſie ſelber am wenigſten Bewußtſein. Damit aber ſolche großen Leute nicht übermütig werden, iſt ihre Wirkung auf die Mitwelt meiſt auf ein kleines Feld der Thätigkeit beſchränkt. Oft genug ſind dieſe Werkzeuge der unſichtbaren Leitung in einer Umgebung und unter Verhältniſſen ausgebildet, die es für unſer Denken zu einem pädagogiſchen Wunder machen, daß ſolche genialen Menſchen in der Enge ſich entwickeln konnten.

Winckelmann.

Winckelmann (Joh. Joachim) war am 9. Dezember 1717 in Stendal geboren. Sein Vater, ein ehrſamer, aber armer Schuhmacher, konnte ſeinem Sohne keine höhere Bildung verſchaffen. Durch fremde Hülfe wurde der begabte Knabe auf der Lateinſchule ſeiner Vaterſtadt erhalten. Der Rektor der Schule nahm ihn in ſein Haus und machte ihn bei der bald eintretenden Erblindung zu ſeinem Vorleſer. Schon in dieſer Zeit zeichnete er ſich aus durch Kenntniſſe in den alten Sprachen. Die ihm zur Aufſicht übergebene Bibliothek ſeines Lehrers gab ihm Gelegenheit, ſich mit vielen Schriften der Alten und einigen Büchern über die Kunſt bekannt zu machen. Als Siebzehnjähriger wanderte er, von ſeinem Rektor empfohlen, nach Berlin und wurde hier als Schüler der Oberklaſſe Informator der Kinder des Rektors des älteſten Gymnaſiums dieſer Stadt. Die griechiſche Sprache war ſein Studium. Die damals von einem dortigen Lehrer ausgeſprochene Wahrheit, „daß die Griechen die erſten und bedeutendſten Schriftſteller in Dichtung, Philoſophie und Beredſamkeit aufweiſen können, die Römer dagegen nur von den Hellenen gelernt haben," erfaßte den Jüngling mit Macht, und ſeine ganze Liebe wandte ſich den Griechen zu.

Als Winckelmann im Jahre 1738 die Univerſität Halle bezog, befand ſich dort der Pietismus im Abſterben und ſeine letzten Vertreter waren Ruinen oder unbedeutend. Daß ein vom helleniſchen Geiſte erfaßter Jüngling an dieſer herrſchenden Theologie kein Wohlgefallen finden konnte, iſt menſchlich verſtändlich. Daß dem Studenten der Theologie die brauchbaren philologiſchen und äſthetiſchen Vorleſungen mehr zuſagten als die theologiſchen, iſt ſehr natürlich. Nach ſeiner Univerſitätszeit bekleidete er zunächſt eine Hauslehrerſtelle und zog dann nach Jena, wo ihn mediziniſche und mathematiſche Studien feſſelten. Die neu übernommene Hauslehrerſtelle und ſodann das Konrektorat zu Seehauſen in der Altmark, wo er auch Kirchendienſte verſehen mußte, waren nicht im ſtande, ihn zu befriedigen. Die in Preußen ſo oft vorkommende Art der höheren Unterbeamten — z. B. der Superintendenten — gegenüber ſelbſtändigen, ſtrebſamen jungen Leuten, die Macht der Aufſicht zum Niederdrücken zu verwenden, machte ihm das Leben trübe und traurig, doch erhielt den armen Lehrer ſein Studium der Alten, ſowie ſeine immer wieder geſchloſſenen Freund-

schaften aufrecht. Die gründliche Kenntnis des Griechischen befähigte ihn zu einem erfolgreichen Lesen aller ihm vorkommenden hellenischen Schriftsteller, wodurch sein Urteil über Kunst, Leben und Anschauungen der Alten eine so reelle Grundlage erhielt, daß er später als ein Kenner des Altertums auftreten konnte, obwohl er nach seiner Universitätszeit in abliegenden Orten und elenden Verhältnissen gelebt hatte. Der große Kunstkritiker und Archäologe hatte sich in der Stille, fast nur auf eigene Studien angewiesen, doch für seinen großen Beruf, Bildner eines besseren Kunstgeschmacks zu werden, vorbereitet. Im Jahre 1750 wurde er Sekretär bei dem sächsischen Minister Grafen v. Bünau und übernahm zu Nöthnitz bei Dresden die Geschäfte des Bibliothekars. Der Zustand am Hofe des Kurfürsten und Königs von Polen wird für unser Empfinden ein trauriger genannt werden müssen; doch war unzweifelhaft in Deutschland Dresden der Ort, wo die Kunst der Musik und der Malerei eifrigste Pflege fanden. Verschiedene Sammlungen, Künstler und Kunstverständige, vor allem Öser, wirkten mächtig auf den für die bildenden Künste wunderbar veranlagten Winckelmann ein, so daß er mit einer dem Genie eigenen Gewißheit die ihm verliehene Gabe erkannte und als Schriftsteller thätig zu sein anfing.

Am sächsischen Hofe befanden sich hervorragende katholische Geistliche, namentlich der Nuntius Archinto und der Jesuitenpater Rauch. Beide wurden als Freunde der Kunst mit Winckelmann bekannt und wußten seine große Gabe zur Beurteilung der Kunstwerke zu würdigen. Mit liebenswürdiger Vertrautheit schilderten diese in glühenden Farben die Herrlichkeiten Italiens. Nirgends könne man wirklicher Kunstkenner werden, als nur in Rom. Glänzende Aussichten, teilnehmende Menschen, die den Wert des Mannes zu schätzen wußten, wurden das Mittel, dem evangelischen Winckelmann den Übertritt zur katholischen Kirche nahe zu legen. Dem zweifelnden und kämpfenden Manne kam man von katholischer Seite so fein und rücksichtsvoll entgegen, daß er sich bald unentwirrbar in den Netzen der Propaganda fand. Im Jahre 1754 trat er förmlich zur katholischen Kirche über. Niemand wird es versuchen, diesen Schritt zu rechtfertigen, da er nicht aus Überzeugung geschah, sondern nur in dem Gedanken, daß auf diese Weise die Sehnsucht seines Herzens, der Kunst leben zu können, erfüllt würde. Eine tiefere Erfassung der evangelischen Wahrheit war Winckelmann trotz seines theologischen Studiums niemals zu teil geworden. Die Richtung seines Lebens war andern Dingen zugewandt und evangelische Persönlichkeiten von wahrer Tiefe und sittlicher Größe waren ihm niemals nahe getreten. Nach religiöser Seite hin läßt sich dieser Schritt nur aus der Oberflächlichkeit des Konvertiten erklären.

Schon im Jahre 1755 reiste Winckelmann nach Italien und ist dort bis zu seiner Todesreise geblieben. Die warme Unterstützung und Freundschaft der Kardinäle Passionei und Albani verschafften ihm auskömmliche Stellungen, der lebhafte Verkehr mit Künstlern, das innigste Verbundensein mit dem Maler Mengs ermöglichten eine Entfaltung der in seiner Natur vorhandenen Gaben und Kräfte, so daß nun die Erneuerung des Kunstlebens auf ihn zurückgeführt wird. Die eifrigen archäologischen Forschungen, das ständige Sehen von Kunstwerken, die damals sich in

Rom fanden, bereicherte ſeinen Geiſt und verſchaffte ihm ein tieferes Urteil, als es damals ſonſt ſich fand. Durch die Vornehmen aus dem Norden, die an Winckelmann einen liebenswürdigen und gut unterrichteten Cicerone hatten, konnte dem kunſtverſtändigen Kenner ſtets wieder neu klar werden, ob die von ihm entdeckten Kunſtwahrheiten Zuſtimmung bei unbefangenen Freunden der Kunſt fanden. Auf dieſem Wege kam das Werk zu ſtande, das am meiſten zur Erneuerung des Kunſtverſtändniſſes geführt hat, „die Geſchichte der Kunſt des Altertums“.

Schon in der zu Dresden verfaßten Schrift „Gedanken über die Nachahmung der griechiſchen Werke in der Malerei und Bildhauerkunſt“, die ſich an Öſer am meiſten anlehnt, traten die Gedanken hervor, die in ſeiner großen Kunſtgeſchichte zur Ausgeſtaltung kamen und eine Wiedergeburt des Kunſturteils ſchufen. Bis auf Winckelmann galt die franzöſiſche ungeſunde Manier in Plaſtik und Malerei als die richtige und allein berechtigte, durch ihn und von ſeiner Zeit an tritt eine Reformation der Kunſt ein.

Nach der großen Zeit der Renaiſſance war namentlich durch den talentvollen Bernini († 1680) eine Art der Kunſtauffaſſung herrſchend geworden, die zunächſt in Italien und Frankreich Anerkennung und Nachfolge fand. Die Unmittelbarkeit des Kunſtwerkes hörte auf. Die Natur wurde gemeiſtert. Die Überfülle der Körper bedeutete Kraft, die unnatürlichen, leidenſchaftlichen, pathetiſchen Stellungen bezeichneten Geiſt. Die Unbeſtimmtheit und jede Härte meidende Kontur galt als Schönheitslinie. Dieſe nach den Gegenſtänden wechſelnde Manier wurde von den Zeitgenoſſen als Kunſtideal betrachtet. Es kam noch hinzu eine affektierte Weichlichkeit und Lüſternheit. Für den weniger Eingeweihten treten die Eigentümlichkeiten dieſes Geſchmackes in den Gartenanlagen und Kleidermoden und Bauwerken der damaligen Zeit vielleicht augenfälliger und faßlicher hervor. Für die nach franzöſiſchem Muſter eingerichteten Höfe paßte dieſe Kunſt vorzüglich. Auch in den nordeuropäiſchen Ländern, die durchſchnittlich eine für bildende Kunſt wenig veranlagte Bevölkerung haben und an den Abſolutismus der Herrſcher gewöhnt waren, fand eine ſolche Afterkunſt allgemeine Zuſtimmung, zumal wenn dieſe Art ſich mit Geiſt und Talent verband. Selbſt große Leute wie Friedrich II. von Preußen waren in den Feſſeln dieſer Kunſtanſchauung, die wie ein Bann auf den Gemütern der Gebildeten lag und nach allen Seiten ſchädigend wirkte. Wahrheit, Natur, Schönheit hatten keine Geltung mehr. Geziertheit, Lüſternheit, Manier wurden für anmutig und ſchön gehalten.

Um die Verkehrtheit und den Irrtum einer herrſchenden Richtung aufzudecken und zu überwinden, iſt die Rückkehr zu den Quellen das durchſchlagendſte Mittel. Wenn auch in ſolchen Zeiten der Verirrung Anbahnungen des Beſſeren mannigfach ſich kundthun, die erlöſende That iſt meiſt noch einer genialen Perſönlichkeit vorbehalten. Auf dem Gebiete der Kunſt, mehr des Urteils über ſie, des Geſchmacks, iſt Winckelmann eine ſolche geniale Perſönlichkeit geweſen. Durch kunſtvolle, ſchöne, deutſche Sprache gewann er in ſeinen Schilderungen griechiſcher Kunſtwerke die edelſten ſeiner Zeitgenoſſen für eine Kunſtauffaſſung, die das Schöne in der antiken Darſtellung zu würdigen verſtand. Leſen wir ſeine Beſchreibungen der

Statue des Apoll von Belvedere, der Gruppe des Laokoon, der Juno, der Niobe und anderer herrlichen Bildwerke des Altertums, selbst wenn sie nur in Nachbildungen auf uns gekommen sind, so fühlen wir uns umweht von einem Hauch der Wahrheit, der uns, wenn wir empfänglich sind, in das Verständnis des wahrhaft Schönen hineinführt. — Mag Winckelmann einseitig die Antike preisen, Michelangelo lästern, für den geistigen Ausdruck ideal christlicher Kunst kein Verständnis haben, gegenüber seinen Zeitgenossen und ihrer Auffassung von Kunst hat er immer recht. Es ist aber stets eine das Herz tief erfreuende Erscheinung, daß noch immer wieder nach Zeiten des Irrtums und der Lüge die Wahrheit in der Menschheit anerkannt wird und den Sieg behält. Wir können es verstehen, daß damals viele und nach ihnen noch mehrere mit wahrer Begeisterung von Winckelmann reden und ganze Abschnitte aus seinen bedeutendsten Werken auswendig wissen, da in diesen Worten in wahrhaft klassischer Weise Kunsturteile ausgesprochen werden. Nennen wir unter diesen Leuten nur den alten Öser und den jungen Goethe.

Mag auch von Winckelmann das griechische Kunstideal zu einseitig als das allein richtige hingestellt sein, so ist ihm doch die Rückkehr zum Schönen in der Antike und Natur zu danken. Seine Kunsturteile über das Erhabene der klassischen Ruhe und die einfache Großheit der Darstellung der Bewegungen wurden maßgebend. Der französische Geschmack war gerichtet und abgethan.

Durch diese tief einschneidende Reformation der Anschauung über das Schöne im Gebiet der bildenden Künste ging auch eine Wirkung aus, die vielseitig anregend und umgestaltend sich geltend machte. Namentlich die Dichter wurden auf neue Bahnen geleitet. Die fremden Ketten wurden abgeschüttelt und echte deutsche Dichtung erwuchs auf deutschem Boden. Erfolgreiche Thätigkeit schafft innere Befriedigung. Wir wundern uns daher nicht, daß Winckelmann in Rom sich glücklich fühlte. Zwei Dinge jedoch, seine Apostasie und Heimatlosigkeit, treten immer wieder wie Gespenster im Hintergrunde seines Lebens hervor und sind für unser Gefühl wie Schatten, welche mit ihrem Dunkel sein trauriges Ende begleiten.

Im Jahre 1768 erfaßte den in Rom scheinbar heimisch gewordenen Winckelmann eine unendliche Sehnsucht, wieder nach Deutschland zu kommen. Fast krankhaft äußerte er sich über die Größe seiner Heimatliebe, die sich doch so wenig im Leben gezeigt hatte. Er war nicht zurückzuhalten und reiste am 10. April 1768, begleitet von dem Bildhauer Cavaceppi nach Deutschland. In Berlin wollte er seine französische Bearbeitung der Kunstgeschichte neu herausgeben. In den verschiedensten Orten sah man der Ankunft dieses großen Mannes mit wahrer Begeisterung entgegen, da trat plötzlich geheimnisvoll beim Einzug in das uns so liebe Tyrolerland eine krankhafte Unruhe ein, Deutschland erschreckte ihn, er verlangte nach Rom zurück. Sein Begleiter konnte mit seinen Überredungskünsten nichts ausrichten. Von Regensburg eilte Winckelmann nach Wien, um von dort bald wieder Italien zu erreichen. Der großartige Empfang in Wien, die Aufmerksamkeiten der Kaiserin Maria Theresia, der er in Schönbrunn vorgestellt wurde, konnten ihn nicht fesseln, er reiste von dort allein nach Triest ab. Hier stieg er in

einem Hotel am Petersplatze ab und wurde mit einem unheimlichen Reiſenden, mit Namen Arcangeli, bekannt. Nach einigem Verkehr mit dieſem Böſewicht, der ſehr bald merkte, daß Winckelmann einige Wertſachen bei ſich führte, kam es zu der ſchrecklichen Kataſtrophe am 8. Juni. Arcangeli verſuchte Winckelmann auf ſeinem Zimmer zu erwürgen. Als dies durch Gegenwehr unmöglich wurde, verſetzte er ihm fünf Dolchſtiche und entfloh. Winckelmann, über und über mit Blut beſudelt, ſtürzte auf die Treppe, um Hülfe herbeizuholen. Obwohl ihn jemand hörte, verging doch faſt eine Stunde, ehe ein Arzt und ein Prieſter zur Stelle waren. Beide konnten nicht mehr helfen, Winckelmann verſchied in ihren Armen.

Die dankbare Nachwelt zählt ihn zu den Großen des deutſchen Volkes, obwohl er in Rom ſeine Größe erreichte.

Leſſing.

Wer die Leiſtungen eines großen Mannes einigermaßen richtig beurteilen will, muß ihn aus ſeiner Zeit heraus zu verſtehen ſuchen. Wer z. B. Luthers geniale Größe, obwohl er ja durch und durch ein Kind ſeiner Zeit und ſozuſagen ein Menſch des gegebenen Augenblicks war, annähernd faſſen will, muß ſich einen Begriff von dem Augiasſtall verſchaffen, den er zu reinigen berufen war. Wenn dieſe allgemeine Wahrheit bei irgend einem der großen Heroen der zweiten Blüteperiode unſerer Litteratur berückſichtigt werden muß, ſo iſt es bei Leſſing, der zwar ſich ſelbſt für keinen eigentlichen Dichter hielt und doch mehr als irgend ein anderer für die Hebung unſerer ganzen Litteratur gethan hat. Wir werden zwar nach den Fortſchritten, die nach ſeiner Zeit gemacht ſind, ſowohl von ſeiten der Äſthetik als auch von ſeiten der tieferen Erfaſſung des Evangeliums mancherlei Ausſtellungen zu machen haben, was aber ſeinen perſönlichen Wert und ſeine Leiſtungen betrifft, müſſen wir ihm eine der höchſten Ehrenſtellen einräumen, wenn wir ihn nicht von uns aus, ſondern nach ſeiner Stellung zu ſeiner Zeit beurteilen. Wenn wir auch in Deutſchland daran gewöhnt ſind, daß die beſten Söhne des Vaterlandes einen niedrigen Weg durch Leiden und Schwierigkeiten gehen müſſen, wenn ſie Charakter haben, ſo iſt wohl kaum einer, der ſo wie Leſſing mit Widrigkeiten, Anfeindungen, ſchlechter Behandlung hat kämpfen müſſen und doch bis zuletzt ein ganzer Mann geblieben iſt, von dem das ſpätere Dichterwort gilt: „Es tritt kein anderer für ihn ein, auf ſich ſelber ſteht er da ganz allein.“

Leſſing iſt, wie ſo viele bedeutende Männer Deutſchlands, ein Kind eines Pfarrhauſes. Die eigentümliche Beſchaffenheit der evangeliſchen Pfarrhäuſer trägt ſo oft dazu bei, daß die aus ihnen hervorgehenden Männer von einem unverwüſtlichen Idealismus erfüllt ſind. Die oft drückenden äußeren Verhältniſſe können die Weite des Blicks, den inneren Frohſinn, das Erhabenſein über die Erdennöte im feſten Gottvertrauen nicht aufheben, und dadurch entwickelt ſich die eigentümliche Widerſtandskraft, die wir auch in unſern Tagen ſo ſehr bedürfen.

Gotthold Ephraim Lessing, geboren den 22. Januar 1729 zu Kamenz in der Oberlausitz als ältester unter den zehn Söhnen des Pfarrers an der dortigen Stadtkirche, genoß in den ersten Lebensjahren den segensreichen Einfluß des Elternhauses. Obwohl beide Eltern in der Enge des lutherischen Orthodoxismus standen, so war doch ihre Frömmigkeit eine aufrichtige und innige. Der Vater hatte eine gediegene klassische Bildung und war schon dadurch frei von dem engherzigen Fanatismus so mancher Orthodoxen. Die Mutter war innig fromm und konnte selbst da, wo ihr Sohn über den Kreis ihrer Anschauung hinaus sich in Weltlichkeit verlor, die Mutterliebe nicht verleugnen. Für Eltern und Sohn ist es ein schönes Zeugnis, daß bei allerlei Hemmnissen das Verhältnis der Liebe und Achtung nie aufhörte.

Schon mit dem Jahre 1741 verließ unser Lessing die heimische Schule und wurde ein Zögling der berühmten Fürstenschule in Meißen. Die Veranlassung zu diesem Wechsel lag in der Richtung des Rektors der Stadtschule, der durch eine Abhandlung des Themas, „daß die Schaubühne eine Schule der Beredsamkeit sei", den Stadtvätern, die auf dem pietistischen Standpunkte standen, Anstoß gegeben, so daß er entfernt wurde.

Auf der St. Afra-Schule in Meißen wurde die Ausbildung in der Weise, wie sie der Vater wünschte, fortgesetzt. Die alten Sprachen bildeten die Grundlage des Unterrichts, namentlich war das Latein der wichtigste Gegenstand des Unterrichts, doch wurden auch Griechisch, Geschichte und Mathematik betrieben. Die sich gegenseitig zur Charakterfestigkeit bildende Jugend der Alumnen war meist so eifrig dem Studium ergeben, daß es zum guten Ton gehörte, wenigstens einige lateinische Schriftsteller für sich gelesen zu haben.

Als im Jahre 1746 Lessing die Universität Leipzig bezog, hatte er eine gute, gründliche Schulbildung erworben und konnte auf der vorhandenen Grundlage seine Studien fortsetzen.

Vom Vater wurde erwartet, daß der Sohn sich dem Studium der Theologie zuwenden möge, aber es war bei dem traurigen Zustande dieser Wissenschaft in der damaligen Zeit und bei der schlechten Besetzung der theologischen Lehrstühle in Leipzig wirklich nicht zu verwundern, daß ein so begabter junger Mann keine Neigung verspürte, sich der Gottesgelahrtheit zu befleißigen, da dort keine lebendigen Quellen sprudelten und nur abgestandene Ware feilgeboten wurde. Die damals unter Ernesti und Christ neu aufblühenden philologischen Studien hatten eine gar andere Anziehungskraft. Ersterer betonte, daß das Eindringen in Geist und Sinn der alten Litteraturwerke ungleich höher stehe als der beste lateinische Stil. Der letztere aber lenkte seine Schüler auf die steinerne und doch lebendige Schrift der Denkmäler der antiken Kunst hin. In gutem Deutsch behandelte er zum ersten Male in Deutschland Kunstgeschichte, wie sie für Philologen geeignet. Diese geistreichen Männer wurden die wesentlichen Lehrer des jungen Lessing. Zugleich mit diesen anregenden Studien wirkte die ganze Stadt Leipzig, eine Welt im kleinen, wie man sie damals nennen konnte, auf den strebsamen Studenten ein, der mit offenem Sinn das anregende Gute nahm, wo er es fand.

Leipzig bildete damals den Mittelpunkt für alle litterarischen Bewegungen in Deutschland. Der bescheidene, aber doch einflußreiche Gellert, der sehr von sich eingenommene, aber unbedingt betriebsame Gottsched, der damals noch auf ästhetischem Gebiete Herrscher war, machten einen solchen Eindruck auf den fähigen Jüngling, daß er sich wie neugeboren fühlte. „Bücher können wohl gelehrt, aber nimmermehr zu einem Menschen machen." Diese Erkenntnis führte ihn in das Leben der Universitätsstadt und machte ihn bekannt mit der damals dort wirkenden Schauspielergesellschaft der Friederike Neuber. Unter den jetzigen Zeitverhältnissen, wo die Jugend so früh schon mit dem Theater bekannt gemacht wird, kann man sich kaum eine Vorstellung machen von dem Eindruck, den damals der junge Lessing empfing, als er die Bretter kennen lernte, die die Welt bedeuten. Aus dem gerechten Unwillen über die schlechten, sittenlosen Theaterstücke ist auch heutigestags oft noch eine unberechtigte Abneigung gegen alles, was Theater heißt, vorhanden. Damals in Leipzig erkannte man ziemlich allgemein den großartigen Einfluß, den das Theater auf die Volksbildung haben kann. Bei dieser außerordentlichen Liebe für das Theater, die schon durch das Lesen des Plautus und Terenz auf der Fürstenschule entstanden war und sogar schon damals zu einem dramatischen Versuch den Schüler veranlaßte, wurde Lessing bestimmt, sein erstes Stück: „Der junge Gelehrte", das er nun umgearbeitet hatte, der Neuber zu übergeben, die es zur Aufführung brachte. Wenn auch der Beifall des Publikums ein außerordentlicher war, so zeigte dies Jugendstück doch kaum mehr, als daß der Autor dramatisches Talent hatte. Diese erste Arbeit des genialen jungen Mannes brachte ihm aber viel Kummer ein. Im elterlichen Hause war man mit seiner Thätigkeit und seinem Umgange nicht einverstanden, er mußte nach Kamenz zurückkommen und wurde dort wie ein verlorener Sohn empfangen. Bald zwar war die Unzufriedenheit des Vaters und der Mutter überwunden und Lessing kehrte nach Leipzig zurück, wesentlich gereift und nun nicht mehr mit den früheren Zuständen seines Lebens zufrieden. Äußere Schwierigkeiten kamen zu dieser innerlichen andern Stellung hinzu und trieben den zwanzigjährigen Jüngling in eine neue, damals noch unbekannte Laufbahn hinein; er wurde Schriftsteller und begab sich nach Berlin. Wie sehr ihm dort das Leben von seiten des väterlichen Hauses und aus den dortigen Verhältnissen heraus schwer gemacht wurde, beweisen die Briefe aus dieser Zeit, Verkennung von Vater und Mutter, schlechte Stellungen, ungenügender Verkehr wirkten zusammen, um ihm Hindernisse zu bereiten, die er nur durch Festigkeit überwand. Obwohl Lessing noch einmal kurze Zeit von Berlin nach Wittenberg ging, konnte er doch als Feuilletonist in der späteren Vossischen Zeitung sich vernehmen lassen. Er erhielt durch seine Besprechungen trotz seiner Jugend einen geachteten, ja gefürchteten Namen und erwarb sich eine Klarheit im schriftlichen Ausdruck, die geradezu Bewunderung hervorruft. In dem Streit zwischen den Schweizern und Gottsched wirkte sein Auftreten vernichtend für letzteren, obwohl er nicht gewillt war, ein Parteigenosse der Schweizer zu werden. Er stand über den Parteien. Bei den reichhaltigen Aufsätzen dieser Periode tritt deutlich hervor, daß die Fundamente seiner Bildung im klassischen Altertum standen und er von

dorther die Sicherheit seiner Begründungen erhielt. Bei der für die damalige Zeit so wichtigen Stellung für eine gesunde Kritik der Litteraturerscheinungen war er jedoch nicht einseitig im Klassischen festgenagelt, sondern wußte den Fortschritt der Zeiten zu würdigen.

Als im Jahre 1751 Lessing auf ein Jahr wieder nach Wittenberg übersiedelte, wurde er dort von theologischen Fragen wieder lebhaft berührt und schrieb seine „Rettung des Lemnius", der offenbar von Luther ungerecht verfolgt war. Bei der außerordentlichen Verehrung des großen, genialen Reformators war es Lessing doch unmöglich, zu dulden, daß ein, wenn auch unbedeutender Mann, den er zufällig durch Studien kennen lernte, ungerecht behandelt war. Die Wahrheit, Bekämpfung jeder Intoleranz und Ungerechtigkeit, waren schon damals Triebfedern seiner Schriftstellerei. Aus dieser Periode stammen auch die meisten seiner so verschieden beurteilten Epigramme. Lessing selbst hielt nicht viel von diesen seinen Leistungen. Bei seinem zweiten Aufenthalt in Berlin, wo er die für die damalige Zeit einflußreichen Männer Nicolai und Mendelsohn kennen lernte, ist das dichterische Talent wieder in ihm lebendig geworden und hat ihn zur Abfassung dreier Dramen getrieben, von denen die beiden ersten ganz aus der eigenen Erfahrung geboren sind. Im „Freigeist" wird die unsittliche Art der damaligen Zeit, ganze Stände als solche zu verurteilen, an den Pranger gestellt, und im zweiten, „Die Juden", das Vorurteil gegen dieses Volk als solches zurückgewiesen, da es gegen den christlichen Humanitätsbegriff streitet. Beide Tendenzstücke sind nach der ästhetischen Seite gewiß zu tadeln, doch machen sie dem Mut des jungen Mannes, den Vorurteilen der Zeit entgegenzutreten, alle Ehre.

Das dritte Drama ist von größerer Bedeutung. Durch „Miß Sara Sampson" schuf Lessing eine bürgerliche Tragödie, die wesentlich von dem bis dahin Geleisteten abwich und das in den Vordergrund stellte, was allein das Interesse am Familiendrama erhalten kann, die Darstellung allgemein menschlicher Verhältnisse, die stets der Teilnahme gewiß sein können. Das Verlassen des kalten und steifen Alexandriners, das Wagnis, in Prosa im Drama zu reden, machten einen großen Eindruck und gaben Anstoß zu einer ganzen Reihe von Versuchen, das rein bürgerliche Leben als ebenbürtig auf die Bretter zu bringen und ihnen Existenzberechtigung zu erwerben.

Durch das Fehlschlagen eines Reiseplanes wurde Lessing genötigt, wieder seinen Aufenthalt auf längere Zeit in Berlin zu nehmen. Der Beginn des siebenjährigen Krieges brachte in das Leben der Hauptstadt Bewegung. Die Teilnahme des Volkes an den Heldenthaten seines Königs rüttelte endlich einmal die schlaffe Stimmung im deutschen Volke auf. Die besondere Freundschaft Lessings für Kleist, der schon 1759 bei Kunersdorf fiel, die Bekanntschaft mit älteren Produkten der deutschen Litteratur schufen den Gedanken, daß unsere Dichtung nicht in Nachahmung der Fremden bestehen soll, sondern daß wir unser eigenes Wesen zum Ausdruck bringen müssen. Die Litteraturbriefe, die er zu schreiben begann, wurden zu einer reinigenden und erneuernden Kraft. Die wenigen Produkte, welche Gnade vor den Augen des strengen Kritikers in diesen

Litteraturbriefen fanden, waren wirklich gute deutsche Produkte. Gerstenbergs, Kleists Gedichte, Gleims Kriegslieder waren nach seinem Urteil die wenigen Körner in dem Haufen Spreu.

Bei einigen Besprechungen Lessings über die Fabel, welche eigentlich nur zu einem Nebenzweige der Poesie gehört, sucht er nachzuweisen, wie jedes wahre Gedicht Selbstzweck sein müsse, und weist damit alle die Theoretiker zurück, welche alle möglichen Nebenzwecke der Dichtung anhängen wollen. Lessing begnügte sich aber nicht damit, nur Kritik über wahre Dichtung zu geben, sondern stellte in seinem Einakter „Philotas" ein Muster auf, in dem der Inhalt sich nur auf das Wesentliche beschränkt und eine Handlung in Prosa zur Anschauung bringt, die sich nur auf sich selbst bezog.

Das Fragment „Faust", das auch unter die Arbeiten dieser Zeit fällt, ist, neben einem verloren gegangenen mit gleichem Namen, nur ein Zeugnis davon, wie sehr diese Sage den deutschen Geist in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts beschäftigte.

Aus allen diesen Arbeiten, die ihm allerdings meist keine Freunde erwarben, da der die Wahrheit erkennende Mensch, der es wagt, sie rücksichtslos auszusprechen, meist allein steht, zog er sich plötzlich zurück. Oberst Tauentzien hatte ihn bei Kleist in Leipzig kennen gelernt und berief ihn nun nach Breslau, wo der Oberst als Gouverneur angestellt war, zu seinem Sekretär. Lessing verschwand im November 1760 aus Berlin ohne Abschied. Er sagte von sich, „er wolle sich als Wurm einspinnen, um als glänzender Vogel wieder ans Licht zu kommen." Der Aufenthalt in Breslau steht mit dem bis dahin geführten Leben in Widerspruch. Der Verkehr mit den Freunden durch Briefwechsel hörte fast auf. Von geistigen Arbeiten und Beschäftigungen vernehmen wir nichts. Die Geschäfte seines Berufs, die Gesellschaften, ja sogar das Spiel nahmen ihn gefangen. Viele seiner Freunde gaben ihn verloren. Seine einzige Thätigkeit, die dem früheren Leben noch verwandt war, bestand in der Anschaffung einer großen Bibliothek. Soweit seine Geldmittel nicht von seiner ihn nach dieser Seite oft mißbrauchenden Familie in Anspruch genommen wurden, steckte er sein ganzes Vermögen in Bücher, ohne jedoch Zeit zu haben, diese Werke zu studieren. — Wir müssen gestehen, daß Lessing sich in dieser Periode seines Lebens darin gefiel, ein zerstreutes Weltleben zu führen. Er bedurfte dies äußere Leben als Gegengewicht gegen sein mächtig arbeitendes Innere. Der geistige Ertrag dieses Lebensabschnittes, der als ein verlorener betrachtet wurde, war das erste große deutsche Lustspiel „Minna von Barnhelm".

Dies Stück ist eine großartige That, der in dem Jahrhundert bis dahin nichts an die Seite zu stellen ist. Noch jetzt übt dies Lustspiel, namentlich bei der unbefangenen Jugend, seine Wirkung aus. Mit wunderbarer Gabe sind die großen Ereignisse, die ersten erfreulichen Thaten in Deutschland nach langer Zeit der Versumpfung, verbunden mit Personen und Erlebnissen, die jederzeit ansprechend sind. Die Hauptpersonen, ganz von den Ideen ihrer Zeit erfüllt, erfassen deutsche Seelen. In ihnen lebt das, was über die Kleinheit historischer Gegensätze hinweg als bleibendes Gut edler Menschenseelen erkannt wird. Das Stück hier vorzuführen

und zu zergliedern, wäre unnütze Mühe, da es jedem Leser, selbst den weniger Gebildeten, unmittelbar verständlich ist und seine bezaubernde Kraft stets wieder ausüben wird.

Nach einer schweren Krankheit kehrte Lessing 1765 wieder nach Berlin zurück und verlebte dort zwei Jahre. Seine früheren Arbeiten, die von 1760 bis 1765 geruht hatten, wurden wieder aufgenommen, und neue Hoffnungen auf eine Anstellung an der Königlichen Bibliothek erfüllten sein Herz. Alle diese Erwartungen schlugen fehl. Der geistreiche, große König wußte nicht das bedeutendste Genie Deutschlands an seine Hauptstadt zu fesseln. Nicht ohne tiefen Schmerz verließ Lessing Berlin und folgte einem Ruf nach Hamburg, um dort an dem neuen Theater als dramatischer Schriftsteller thätig zu sein.

In die letzte Berliner Zeit fällt ein kritisches Werk Lessings, das wie kein anderes das Interesse auch jetzt noch in Anspruch nimmt. Das ohne besondere Kenntnisse der bildenden Kunst, ohne nur einmal eine gute Nachbildung oder Abguß der Laokoongruppe gesehen zu haben, verfaßte und nach dieser Gruppe benannte Schriftchen behandelt das Verhältnis der Künste zu einander. Namentlich wird Plastik, Malerei, Dichtung von ihm besprochen. Wenn erst einmal die wahren Grundsätze erkannt und ausgesprochen sind, so wirken sie so überwältigend und unmittelbar, daß jeder Verständige sich vor der Wahrheit beugen muß. Uns fast ein und ein halbes Jahrhundert später Lebenden ist es unbegreiflich, daß die Anschauungen und Behauptungen Lessings nicht schon immer Gemeingut aller Gebildeten gewesen sind. Wer aber die Schriften der damaligen Zeit, wo eine vollständige Vermischung der Gebiete der bildenden Kunst und der Poesie in hochtrabenden und aufrichtig gemeinten Worten vorgetragen wurde, kennt, muß die geniale kritische That Lessings im „Laokoon" bewundern, der das Verhältnis der bildenden Künste zur Poesie so klar und unumstößlich feststellte, daß von da an, so manche Irrtümer und falsche Behauptungen auch noch in seiner Schrift sich finden, unter den Gebildeten keine Verschiedenheit der Meinungen mehr vorhanden ist.

Den Ausgangspunkt der Schrift bildet eine Äußerung Winckelmanns über Virgil, der in seiner Schilderung des in der Laokoongruppe dargestellten Vorganges den Laokoon schreien lasse, während der Bildhauer den wilden, gen Himmel dringenden Schmerzensschrei in einen Seufzer mildere. Von hier aus weiß Lessing in glänzender Weise darzulegen, welche Voraussetzungen die verschiedenen Künste haben, und wie die Poesie es ist, welche das weiteste Gebiet des menschlichen Denkens, Erlebens und Schauens umfaßt, während Plastik und Malerei nur begrenzte Momente darstellen können. Noch immer ist die zwar unvollendete Schrift „Laokoon" eine unübertreffliche Bildungsschrift für die heranwachsende Jugend, an der sie durch Urteil zum verständnisinnigen Schauen und Erfassen der Kunstwerke angeleitet werden kann.

Mit großer Freudigkeit hatte Lessing den Ruf nach Hamburg angenommen. Der zur That werdende Gedanke, ein stehendes deutsches Nationaltheater zu errichten, war so anziehend, daß ein Mann wie Lessing gern bereit war, hier mit seiner Gabe helfend und fördernd einzutreten. Leider war aber Deutschland auf dem dramatischen Gebiete noch so zurück,

daß es für dies deutsche Theater in Hamburg unmöglich war, genügende deutsche Stücke zu finden. Notgedrungen mußten die aus dem Französischen genommenen Stücke aushelfen. Aber nicht nur nach dieser Seite hatte das neuerrichtete Theater zu kämpfen, sondern der schlimmste Feind desselben war das Theaterpublikum, das dem ganzen Unternehmen kein Verständnis entgegenbrachte. Zwar ist das nicht so verwunderlich, denn wie ist nach über hundert Jahren dramatischer Arbeit noch immer das deutsche Volk in Beurteilung der Bühne zurück. Die erbärmlichsten Stücke sind noch zu oft Zugstücke. Ob aber hier nicht ein Teil der Schuld auch auf die fällt, welche das Theater verachten und ihm keine Kulturaufgabe zuschreiben? Für uns hat es weniger Interesse, zu verfolgen, mit welcher Vorsicht Lessing das Hamburger Theaterpublikum behandelte, als einen Blick auf die großen kritischen Grundsätze zu werfen, die in seiner Dramaturgie ausgesprochen wurden. Daß dies Beginnen, die Aufführungen am Nationaltheater mit Kritiken zu begleiten, schon bald aufhören mußte, war für die Unternehmer, namentlich aber für Lessing, recht schmerzlich. Doch ist der Erfolg dieser Arbeit für die Entwicklung der dramatischen Poesie in Deutschland von weittragender Bedeutung gewesen. Wie wenig die Franzosen, die ganz gewiß, nach der Zahl der Stücke zu rechnen, an der Spitze der dramatischen Dichtung standen, die grundlegenden begrifflichen Bestimmungen über Drama und namentlich die Tragödie, die der griechische Philosoph Aristoteles giebt, verstanden, wußte Lessing in so glänzender Weise darzulegen, daß er nach vielen Seiten grundlegend auf diesem Gebiete der Dichtung wirkte. Zwar ging das ganze Unternehmen des Nationaltheaters bald zu Grunde, und Lessing schrieb mit bitterer, aber berechtigter Ironie über die Deutschen: „Wir sind noch immer die geschworenen Nachahmer alles Ausländischen, besonders noch immer die unterthänigen Bewunderer der nie genug bewunderten Franzosen. Alles, was uns von jenseits dem Rhein kommt, ist schön, reizend, allerliebst, göttlich: lieber verleugnen wir Gesicht und Gehör, als daß wir es anders finden sollten; lieber wollen wir Frechheit für Grazie, Grimasse für Ausdruck halten, als daß wir an der Superiorität dieses ersten Volkes, wie es sich selbst sehr bescheiden nennt, auch nur einen Augenblick zweifelten."

Obwohl in Lessings Dramaturgie kein systematisches Werk gegeben ist, sondern die einzelnen Abhandlungen nur fliegende Blätter genannt werden können, so enthalten diese Bruchstücke doch eine Philosophie der dramatischen Poesie.

Drei Dinge sind es, die dem deutschen Volke nahegebracht werden, die erste Darlegung führt den Beweis, daß damals die vorhandenen deutschen Bühnenwerke kaum den Namen von Dramen verdienen; zweitens wird nachgewiesen, daß die Franzosen, deren Werke man damals nachahmte, dem wirklichen Ideale nicht entsprächen; daß endlich drittens das wirklich vollendete Drama die höchste Form aller Poesie sei.

In den beiden ersten Darlegungen hat Lessing, obwohl er ja seine eigenen Leistungen unterschätzt, der ganzen Nation einen großen Dienst erwiesen. Die Deutschen sind durch ihn zu der Erkenntnis eines Mangels gekommen, der bis dahin kaum empfunden wurde, und haben endlich sich

von dem verderbten Geschmack der Franzosen befreit. Die geistreichen Darlegungen über das Wesen der dramatischen Poesie gaben so viele richtige Gesichtspunkte, machten auf das vorhandene Große anderer Nationen aufmerksam und boten für die Zukunft einen Weg, auf welchem auch unserer Nation das Erringen von großen Erfolgen erleichtert wurde.

Die vielen traurigen Erfahrungen, die Lessing wieder in Hamburg machen mußte, das immerwährende Ringen mit der Existenz — der Verkauf seiner schönen Bibliothek brachte auch nur wenig ein — hätten jeden andern vernichtet und zerrieben, er blieb der heldenhafte Mann. Die letzte Zeit seines Hamburger Aufenthalts füllten Streitschriften, „Antiquarische Briefe", aus, durch welche er einen anmaßenden und doch im Grunde unwissenden Professor in Halle, Klotz mit Namen, vernichtete. In diesem Kampfe, der Lessing viel Feindschaft zuzog, offenbarte er wieder seine Meisterschaft in kritischen Untersuchungen. Für die Nachwelt hat dieser Streit sonst keine wesentliche Bedeutung.

In das Gebiet der Kunstkritik fällt auch seine Abhandlung: „Wie die Alten den Tod abgebildet". Die klare Exposition zeigt die unkünstlerische Art, in welcher die neuere Zeit vielfach ein Scheusal geschaffen, das mit der Tiefe und Schönheit in der Antike keinen Vergleich aushält. Im Jahre 1770 wurde Lessing an die Bibliothek nach Wolfenbüttel berufen und nahm diese Stellung an, da ihm dadurch doch wenigstens eine dürftige, aber sichere Existenz geschaffen war. Jetzt wagte er es, eine nähere Verbindung mit der Frau einzuleiten, von der er sagte, sie sei die einzige, mit der er sich zu leben getraue. Ehe aber eine wirkliche Verbindung möglich wurde, vergingen noch Jahre. Die äußeren Verhältnisse legten Schwierigkeiten in den Weg, die erst langsam überwunden werden konnten. Einmal in dieser Zeit besuchte Lessing seine Braut in Wien, als er mit einem Prinzen eine Reise nach Italien machte. Obwohl gewiß der Verfasser des „Laokoon" in Italien viel Freude am Sehen der Kunstwerke, am Studium von Land und Leuten hatte, so hat er doch die Eindrücke seiner Reise nicht schriftstellerisch verwertet. Ob andere Arbeiten ihn hinderten oder ob ihm bei seiner Gebundenheit auf dieser Reise kein voller Genuß zu teil wurde, läßt sich schwer beurteilen. Im folgenden Jahre 1776 vermählte er sich endlich, da er auch äußerlich auskömmlicher gestellt wurde, mit seiner geliebten Eva, und hat leider nur kurze Zeit das Glück des Zusammenlebens mit ihr genossen. Schon am 10. Januar 1778 entriß der Tod in herbster Weise die dem großen Manne würdige Gattin, und vereinsamt mußte der Dulder seinen Lebensweg fortsetzen.

In den ersten Jahren des Wolfenbütteler Aufenthalts hat Lessing nur kleine Schriften verfaßt, die mit seiner beruflichen Thätigkeit zusammenhingen. Das einzige hervorragende Werk dieser Periode ist „Emilia Galotti". Man kann mit Recht behaupten, daß in dieser Tragödie dem deutschen Volke ein Muster gegeben wurde, das den Anforderungen entsprach, die in der Dramaturgie so klar dargelegt waren.

Wenn auch die Ermordung der Virginia, diese That rauher Römertugend, immerhin die Veranlassung gewesen sein mag, wodurch Lessing zu der Behandlung dieses Stoffes angeregt wurde, so ist doch die Art der

Ausführung eine ſo neue und ſo ergreifende, daß trotz der über hundert Jahre, die zwiſchen uns und der Zeit der Abfaſſung liegen, noch immer dieſe bürgerliche Tragödie uns ergreift und gewiß die Gefühle weckt, welche nach den Grundgeſetzen der Leſſingſchen Dramaturgie entſtehen ſollen. Ob nun der auf Wunſch der Tochter vom Vater vollzogene Mord an der eigenen Tochter eine moraliſche Notwendigkeit, bleibt immer zweifelhaft. Wir müſſen wenigſtens theoretiſch behaupten, daß wahre chriſtliche Tugend auch den ſchlimmſten Tyrannen nicht zu fürchten braucht. Wir möchten ſagen, daß dieſe Tragödie und das Luſtſpiel „Minna von Barnhelm“ bei aller Vortrefflichkeit doch an dem Fehler leiden, daß in der Tragödie mit einem falſchen Tugendbegriff und im Luſtſpiel mit einem falſchen Ehrbegriff operiert wird. Beide Schwächen ſtammen aber aus der Zeit und machen dem Dichter keine Schande.

Wir werden, wenn wir daran uns erinnern, daß dieſe großartigen Dramen in der Zeit des flachen franzöſiſchen Geſchmacks und der krankhaften Sentimentalität entſtanden ſind, uns freuen über die klaſſiſche Wahrheit und Schönheit dieſer Dichtungen.

Um die Art Leſſings auch in ſeinen folgenden Schriften zu verſtehen, muß man ſich daran erinnern, daß von der Mitte des 18. Jahrhunderts an, als die flachen Geiſter ſich in die Plattheiten der Aufklärung und des Rationalismus verloren, die tieferen Gemüter ſich in die Gedankengänge der Philoſophie vertieften. Zwei Geiſter von Bedeutung kamen damals in Betracht; denn Kant mit ſeiner dem Rationalismus vielfach entgegenkommenden Philoſophie war noch nicht mit ſeinen epochemachenden Schriften hervorgetreten, die beiden die Zeit mehr und mehr bewegenden Philoſophen waren Leibniz und Spinoza. Leſſing hat ſich in beide vertieft und weiter gehender als es richtig iſt eine Übereinſtimmung beider angenommen, während doch in Wirklichkeit die Syſteme beider weit voneinander liegen. Daß aber ſchließlich Leſſing die Philoſophie Spinozas mehr anzog als die des Leibniz, iſt aus ſeiner ganzen Stellung erklärlich. Wer das ewige Suchen höher ſchätzt — ſoweit wir Menſchen in Betracht kommen — als das Gefundenhaben, dem wird das immerhin leicht den Eindruck des Gemachten an ſich tragende philoſophiſche Syſtem des Leibniz weniger zuſagen als das aus einem Guß und innerſter Überzeugung geborene Syſtem des Spinoza. Wir können dies verſtehen, wenn wir uns nur daran erinnern, daß der Begründer der neueren Theologie, Schleiermacher, mit wahrer Begeiſterung von Spinoza redet. Was alſo ſpäter — der Zeit nach — bei einem Theologen gefunden wird, ſcheint uns für die damalige Zeit ſehr natürlich bei einem ſo bedeutenden kritiſchen Geiſte, der nur dann zuſtimmte, wenn er überzeugt war. Der entſtehende Streit Jacobis, des Gefühlsphiloſophen, der mit dem Herzen ein Chriſt, mit dem Kopfe ein Heide war, und Leſſings mit Heranziehung Mendelſohns iſt ein Beweis dafür, daß ſelbſt ſo hervorragende Leute die Philoſophie des Spinoza ſo verſchieden auffaſſen und verſtehen. Wir behaupten, daß die Verſchiedenheit dieſer beiden Freunde weſentlich darin begründet war, daß Leſſing durch Spinozas Philoſophie ſich befriedigt fühlte, während Jacobi das Unzulängliche derſelben entgegen trat. Jeder legte die Worte und Gedanken des großen Philoſophen nach ſeinen Gedanken aus, nicht nach

dem Sinn des Spinoza selber. Wir dürfen hier keine philosophischen Untersuchungen anstellen, können aber gewiß zugestehen, daß Lessing der konsequentere Denker war, der auch vor Wahrheiten nicht erschrocken sich zurückzog, wenn sie seinem Empfinden nicht entsprachen. So klar aber auch Lessing für sich durch Kritik geworden war, eine befriedigende Lösung fand er nicht, weder für sich noch seine Zeitgenossen, da ihm nach unserer Überzeugung das fehlte, was allein vollen Frieden geben kann. Wir müssen aber sympathisch mit ihm fühlen, da er wie wenige nach Wahrheit suchte und sich nicht mit Glaubenssätzen abspeisen ließ, die für ihn nur Behauptungen ohne innere und äußere Begründung waren.

Nicht ohne Vermittlung der Philosophie wurde Lessing in den siebziger Jahren wieder zur Theologie gedrängt, die vom Elternhause her und in der Wittenberger Zeit ihn beschäftigt hatte. Der damals vielfach herrschende Ton der französischen Freigeisterei war ihm im Innersten der Seele zuwider, wie ja jede Religionsspötterei jedem tiefer gehenden Geist unwürdig und unsittlich scheinen muß. Bei seinen Studien über die Kirchenväter in Breslau, die nur privater Natur waren, ließ er sich von dem einen Gedanken leiten, die Wahrheit in der Geschichte der christlichen Religion sich selber klar zu machen, sich einzig leiten zu lassen von dem, was er als Wahrheit erkannte.

In Hamburg lebte in der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts ein gelehrter und wahrheitsliebender Mann, Hermann Samuel Reimarus, der von den aufrichtigen und suchenden englischen Deisten, die man durchaus ernst nehmen muß, zu Untersuchungen sich hatte treiben lassen, die er in einer Schrift: „Apologie für die vernünftigen Verehrer Gottes" niederlegte. Teile des Manuskripts hatte Lessing durch Vermittlung der Tochter des Verfassers mit nach Wolfenbüttel genommen. Von dem Inhalt der Schrift aufs tiefste bewegt, gab Lessing nach und nach Stücke heraus, die vorsichtig ausgewählt waren. Von der Duldung gegen die Denkgläubigen handelte das erste Fragment. Das zweite griff Geschichten des Alten und Neuen Testaments an, namentlich die Auferstehungsgeschichte. Das dritte Fragment redete „von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger". Obwohl Lessing mit dem Inhalt der Fragmente durchaus nicht überall einverstanden war, hielt er es doch für die damalige Zeit für sehr heilsam, diese Behauptungen, die aus wissenschaftlicher und religiöser Überzeugung geboren waren, in die Welt zu setzen, um Widerspruch wachzurufen. Von den verschiedenen Angriffen gegen die Feagmente war der des Hauptpastors Goeze aus Hamburg der schärfste. Lessing griff in seinen Aufsätzen „Antigöze" diesen Gegner an und zwar mit so scharfen Waffen und solcher Gewandtheit, daß er nicht nur seine Überlegenheit kund that, sondern auch wesentlich dazu beitrug, die falsche Stellung der damaligen Orthodoxen vor aller Welt klarzulegen. Wenn wir auch die Kampfesart beider Gegner, die vielfach persönlich und gehässig wurden, nicht billigen können, so ist doch durch diesen Streit der Weiterentwicklung der Theologie ein Dienst erwiesen. Die von Goeze verteidigten christlichen Wahrheiten, denen er selbst gewiß aufrichtig zugethan war, litten allerdings im Ansehen der damaligen Zeit, obwohl das Unterliegen des Streiters für dieselben nur durch falsche Behauptungen und die unglückliche Verbindung

mit unhaltbaren theologiſchen Dogmen herbeigeführt wurde. Wie kann z. B. ein mechaniſcher Inſpirationsbegriff gegenüber berechtigter Kritik aufrecht erhalten werden!

Wenn Leſſing als Sieger aus dieſem Kampfe hervorging, ſo verdankte er das weniger ſeinen Behauptungen als der ſchneidigen Kritik, durch welche er die Blößen ſeiner Gegner aufdeckte. Wer nun aber, wie manche ſeiner Freunde, Leſſing als den Anhänger der platten Aufklärungstheologie anſahen, irrte ſich ſehr. Solchen Leuten gegenüber wußte der ſcharfe Denker und geiſtvolle Kritiker mit beißender Ironie zu zeigen, daß dieſer rationaliſtiſchen Flachheit gegenüber die angegriffene Orthodoxie weit beſſer fundiert ſei.

Noch einmal nach dem ſchmerzlichſten Verluſte ſeines Lebens, dem Tode ſeiner geliebten Gattin, raffte er ſich zu poetiſchem Schaffen auf. Sein letztes Drama iſt wie ſeine erſten Stücke ein Tendenzſchauſpiel. Alle derartigen Dichtungen leiden ſtets an dem Fehler, den ſie gegen wahre Poeſie in ſich tragen. Man kann ſich daher nicht wundern, daß kein Drama Leſſings von einer Seite ſo übermäßig gelobt und auf der andern Seite ungerecht verurteilt iſt. Um den doch nicht tiefen Gedanken, daß alle poſitiven Religionen, wenn ſie nur zu wahrer Tugend hinführten, weſentlich gleich hoch und gleich niedrig ſtänden, da die wahre Religion allen zu Grunde läge, wird aus den Juden und Mohammedanern eine Idealfigur genommen, die dem in ſehr mangelhaften Perſönlichkeiten dargeſtellten Chriſtentum wenigſtens ebenbürtig zur Seite ſteht, ſoll der Beweis der Wahrheit dieſer Behauptung geführt werden. Daß dadurch der Dichter, den ſonſt das Wahrheitsſtreben im höchſten Maße auszeichnet, ungerecht gegen das Chriſtentum wird, ſcheint ihm ſelbſt nicht zum Bewußtſein gekommen zu ſein. Die ungeſchickten Zeloten der Orthodoxie haben ſeinen ſonſt ſo klaren Geiſt verdunkelt. Vielleicht liegt auch der Fehler noch tiefer, daß dem ſtets Suchenden die Wahrheit in ihrer Fülle, wie ſie im wahren Chriſtentum ſich offenbart, nie aufgegangen iſt, muß notwendigerweiſe ſeine tiefen Schatten in dieſem Tendenzdrama aufweiſen. Der Dichter will ſeine polemiſche Lehrtendenz ſtützen durch die Geſchichte von den drei Ringen, die dem Decamerone des Boccaccio entnommen iſt und in dem Satze gipfelt, daß jede der drei Religionen ihre Göttlichkeit nur durch die Früchte offenbare; je mehr ſie vor Gott und Menſchen angenehm mache, deſto mehr trage ſie den Stempel der Wahrheit. Das Unrichtige in dieſer Erzählung liegt ſo zu Tage, daß man mehr zum Zweifel an der Behauptung als zur Zuſtimmung gebracht wird.

Wenn auch das Urteil Herders über dies Drama hart iſt, ſo enthält es doch eine unbeſtreitbare Wahrheit. Herders Urteil lautet: „Der Inhalt dieſer dramatiſchen Schickſalsfabel läßt ſich mit wenig Worten geben. Ein Templer wird nach Paläſtina geworfen, er weiß ſelbſt kaum wie; gefangen und allein begnadigt, er weiß ſelbſt nicht, warum. Es wird ihm mitgeteilt, es ſei einer Ähnlichkeit wegen, die er mit dem Bruder des Sultans habe. Die Sache kommt ihm und dem Sultan aus dem Gedächtnis. Er rettet ein Judenmädchen, Nathans angenommene Tochter, aus dem Feuer und weiß nicht, warum. Hierdurch kommt der Templer zur Bekanntſchaft mit Nathan, den er kennen zu lernen nie Luſt

hatte; mit der Geretteten selbst, deren geistige und körperliche Bildung ihn mit einer Art Liebe überrascht. Der Jude zögert; ein Klosterbruder, der Patriarch von Jerusalem, der Sultan kommen ins Spiel; es entdeckt sich endlich, daß beide des Sultans Bruderkinder, daß beide Religionen verwandt sind und der Jude der Wohlthäter aller gewesen ist." Trotz dieses herben Urteils wird jeder Leser dieses Dramas, namentlich aber jeder, der das Glück hat, einer guten Aufführung beiwohnen zu können, aufs lebhafteste interessiert werden, da es trotz seiner Mängel ein Kunstwerk bleibt, das stets Teilnahme wachruft. Das letzte Werk Lessings ist seine Schrift „Die Erziehung des Menschengeschlechts". Dies kurze, man möchte sagen, Abschiedswort des genialen Mannes zeigt uns in wenig Zügen die ihm damals feststehenden Ziele seines Denkens. Sein ewiges Evangelium, seine Verklärung der Religion, seine höchste sittliche Aufklärung der Menschheit sind Begriffe, die uns mit Schauern von Entzücken erfüllen, und doch sagen wir, es fehlt dem großen Philosophen und Dichter ein Verständnis des Wortes: „Das ist das ewige Leben, daß sie dich und den du gesandt hast, Jesum Christum, erkennen."

Am 15. Februar 1781 starb Lessing unter der Pflege seiner Stieftochter ruhig und ergeben. Er war bei seinem Tode so arm, daß ihn der Braunschweiger Herzog auf Staatskosten begraben lassen mußte. Das war das Einzige, was der gepriesene Fürst für den Verstorbenen that. Nicht einmal ein Denkstein bezeichnete die Stelle, wo einer der edelsten deutschen Dichter und Denker ruhte. Mit- und Nachwelt haben stets mehr die Bedeutung dieses Geisteshelden anerkannt und empfunden, wie viel wir ihm trotz seiner Irrtümer und Fehler verdanken. Die tausend Leiden des Erdenlebens, die gerade er erfahren mußte, hat er als charaktervoller Mann mit großem Geiste überwunden.

Herder.

Herder hat man, obwohl ja auch Klopstock Theologie studiert hatte, den Theologen unter den großen Dichtern der zweiten Blüteperiode unserer Litteratur genannt, was in gewisser Weise richtig seine Eigentümlichkeit charakterisiert, wenn auch Lessing durch seine theologische Kritik sehr wesentlich und vielleicht noch mehr auf den Entwicklungsgang der Theologie des achtzehnten Jahrhunderts eingewirkt hat.

Wie sehr das Genie namentlich in Deutschland mit Hindernissen zu kämpfen hat, tritt uns auch bei Herder entgegen, dem in seiner Jugend auch das Joch aufgelegt war. Johann Gottfried Herder wurde den 25. August 1744 in dem ostpreußischen Orte Morungen als der Sohn eines dortigen Elementarlehrers geboren. Schon im Knaben entwickelten sich geistige Gaben, die weit über den Rahmen seiner Verhältnisse hinausragten. Zum Glück für seine Neigungen wurden seine Talente von dem evangelischen Geistlichen des Ortes erkannt und gefördert. Der Knabe wurde, um Schreiberdienste zu leisten, ins Pfarrhaus genommen und durfte an dem Unterricht in alten Sprachen teilnehmen. Die Fähigkeiten des jungen Mannes traten so glänzend hervor, daß ein russischer Regiments-

chirurg, der den Jüngling kennen lernte und bedauerte, daß er ſich durch ſein eifriges Studieren ein Augenübel zugezogen hatte, ihn mit nach Königsberg nahm, damit er dort ſich heilen ließe und auf ſeine Koſten Medizin ſtudiere. Dieſer Liebesdienſt wurde aber durch ein Ereignis in ſeiner Fortſetzung unmöglich gemacht. Der junge Mediziner fiel bei der erſten Operation in Ohnmacht und zeigte ſich für ſeinen Beruf untauglich. Durch Freunde ermuntert, blieb jedoch der Studioſus in Königsberg und wandte ſich der Theologie zu. Eigene Arbeit und Unterſtützungen der Freunde verſchafften die notwendigen Mittel.

Damals zeichnete ſich die Univerſität Königsberg aus. Zwei Männer von großer Bedeutung waren die Leiter der ſtrebſamen Jugend, Kant und Hamann. Erſterer kam dem unbemittelten jungen Manne aufs freundlichſte entgegen. Alle Vorleſungen bei ihm konnte er unentgeltlich beſuchen. Das Formale der Wiſſenſchaft konnte bei keinem beſſer angeeignet werden, als bei dem bedeutendſten Philoſophen ſeiner Zeit, deſſen Einfluß bis in die Jetztzeit ſich erſtreckt. Damals war zwar dieſer große Mann noch nicht auf dem Höhepunkte ſeiner Wiſſenſchaft angelangt, doch iſt es für die Jugend faſt anziehender, einen Werdenden zu hören als jemanden, der den Höhepunkt ſeiner Leiſtungen überſchritten hat. Kants ſcharfes Denken, das ihn eine Erkenntnistheorie ſchaffen ließ, die kaum noch vollendeter ausgebildet werden konnte, beherrſchte ſeine Schüler, ſie mußten ihm folgen. Dennoch blieb bei vielen ſeiner Jünger, die meiſt nicht im ſtande waren, dem Meiſter zu widerſprechen, ein Unbefriedigtſein, das ſie von ihm innerlich abzog. Die Aufklärung und der Rationalismus der damaligen Zeit waren zu flach, als daß der tiefe Denker Kant mit dieſer Zeitrichtung identifiziert werden dürfte, und doch ſind zwiſchen Kant und dem Rationalismus Berührungspunkte, ſo daß man ſagen kann, die beſten Kräfte des Rationalismus ſind dem großen Königsberger Philoſophen entnommen. Herder fühlte ſich ſeiner ganzen über das nur Verſtandesmäßige hinausgehenden Veranlagung nach, ſo ſehr er Kant ſchätzte und von ihm lernte, doch mehr angezogen von dem Magus des Nordens, Hamann. Dieſer wunderbare Mann ſtand einſam auf ſeiner Höhe da und redete im Prophetenton über die Erbärmlichkeiten ſeiner Zeit, über welche er eine Zornesſchale nach der andern ausſchütten und eine Laſt nach der andern verkünden konnte. Weil aber die Zeitkinder mit hochmütiger Selbſtverblendung alles Tiefe flach und alles Geheimnisvolle vernunftmäßig zu erklären und darzuſtellen wußten im Dünkel ihrer Weisheit, redete Hamann dunkel, unergründlich, geheimnisvoll. Mehr dem Gefühl als dem Verſtande trat die Erkenntnis entgegen, daß die Orakel des Magus mehr Weisheit enthielten als die Rationaliſten und Aufklärer ſich träumen ließen. Die geniale Frauennatur Herders, die all und jedes Große verſtändnisinnig in ſich aufnehmen konnte, ohne es verſtandesmäßig zu beherrſchen und zu ſyſtematiſieren, macht es uns auch ſehr begreiflich, daß ſeine gegen Kant gerichtete ſpätere Schrift ſeiner Geſinnung entſprach und doch eine ſeiner ſchwächſten Arbeiten genannt werden muß.

Bei Hamann fand Herder Nahrung und es entwickelten ſich an ihm die großen Gedanken, die ihn für ſeine Zeit und die Nachwelt ſo einflußreich gemacht haben.

Nach den wohl benutzten Lehrjahren in Königsberg erhielt der junge Gelehrte auf die Empfehlung Hamanns hin im Jahre 1764 eine Lehrerstelle an der Domschule zu Riga. Er erwarb sich dort in hohem Maße die Liebe seiner Zöglinge und erhielt, von vielen Seiten geschätzt, eine Predigtamtsstelle als Nebenposten. Trotz der vielen Berufsarbeiten entwickelte er hier seine erste Aufsehen erregende litterarische Thätigkeit. Als Prediger machte Herder solchen Eindruck, weil er nicht nur geistreich, tief, rednerisch begabt war, sondern weil seine ganze Art von der trockenen rationalistischen Weise der damaligen Zeit himmelweit entfernt war. Das Schriftwort, die biblischen Erzählungen bildeten, in ihrer Tiefe erfaßt, den Inhalt seiner Predigt, nicht tote Nützlichkeitsbetrachtungen, die damals florierten. In den Beilagen zur Königsberger und Rigaer Zeitung erschienen von ihm Recensionen, die durch Inhalt und Form Aufsehen erregten. Winckelmann und Lessing waren auf dem Gebiete der Kunst und Litteratur die Geistesverwandten, von denen er sich angezogen fühlte, mit welchen er übereinstimmte und neben denen er als ein originaler, geistvoller Schriftsteller auftrat. Seine beiden Schriften aus dieser Zeit: „Fragmente über die neuste deutsche Litteratur", „Kritische Bilder" verschafften ihm einen geachteten Namen und offenbarten seine Eigenart. Die schon von Hamann angeeignete Liebe für Ossian und Shakespeare kam in diesen beiden Werken zum Ausdruck. Neben Homer treten diese beiden englischen Dichter bei ihm in den Vordergrund seiner Teilnahme; doch hat er auch diesen gegenüber die klare und damals noch so unbekannte Überzeugung, daß man von den Dichtern der Vergangenheit lernen könne, daß aber jede bloße Nachahmung der Tod der Dichtkunst sei. Das Ursprüngliche, das Geben der eigenen Natur ist dem wahren Dichter eigentümlich. — Wir werden uns bisweilen über das Hervorheben dieser für uns selbstverständlichen Dinge wundern, aber in der damaligen Zeit waren derartige Gedanken beinah neu entdeckte Wahrheiten, so sehr war durch Manier und bloße Nachahmungskunst das ureigene Schaffen eines Künstlers und Dichters in Vergessenheit gekommen. Trotz der Anerkennung, die Herder fand, und der Berufung zu wichtigen Stellungen in Petersburg, lehnte er alle Anerbietungen neuer Ämter ab und legte sein Amt in Riga nieder, um dem unwiderstehlichen Drange, die weite Welt zu sehen, Genüge zu leisten. Im Jahre 1769 trat er eine Studienreise nach Paris an und wollte von dort aus auch Italien durchstreifen.

Schon in Paris, als er die Stelle eines Begleiters des Prinzen von Holstein-Eutin angenommen hatte, wurde er wieder aufs neue von einem Augenübel ergriffen, das ihn zwang, in Straßburg zu bleiben und sich von seinem Zögling zu trennen. Während dieser Straßburger Zeit, die sich bei der Hartnäckigkeit des Übels länger als beabsichtigt war ausdehnte, lernte er verschiedene strebsame junge Leute kennen, unter ihnen Goethe. Von dem um fünf Jahre älteren Mann wurde letzterer derartig beeinflußt, daß die ganze Richtung dieses Dichters durch Herder bestimmt ist. Der schon im Knabenalter für Klopstock schwärmende Goethe, den auch gerade vor der Straßburger Periode die Freundin seiner Mutter für christliche Anschauungen warm interessiert hatte, lebte damals doch noch in französischen Anschauungen und schwankte, wie er selbst gesteht, ob er sich

nicht der französischen Sprache für seine Dichtung bedienen sollte. Herders Kritik und der Reichtum seiner Gedanken auf den verschiedenen Gebieten wurden bestimmend für die ganze Richtung des jungen Dichters. In Straßburg gelangte an Herder der Ruf vom Grafen Wilhelm von Bückeburg, um dort die Stelle eines Pfarrers und Konsistorialrats anzunehmen. — Im Jahre 1771 übernahm er die angebotene Stelle. Die Liebe und Verehrung der gräflichen Familie, das eheliche Glück mit seiner edlen Gattin Karoline geb. Flachsland machte ihm diese von 1771 bis 1776 währende Zeit zu der schönsten seines Lebens. Die Enge der Verhältnisse wurde gemildert durch die außerordentliche geistige Regsamkeit der Gräfin, die leider schon früh aus diesem Leben schied, und den brieflichen Verkehr mit Goethe, Lavater, Merk, Jacobi und Hamann. Der bedeutende Mann mußte bei aller Arbeit und dem regsten Teilnehmen an den Zeitzuständen doch eine größere Thätigkeit sich suchen. Die Schriften Herders aus der Bückeburger Periode sind fast alle theologischen Inhalts: „Älteste Urkunde des Menschengeschlechts", „Hebräische Archäologie" u. s. w. haben bei aller theologischen Wissenschaftlichkeit doch stets einen polemischen Zweck, da nichts mehr angegriffen wird, als die seichte Richtung der damaligen Aufklärungssucht. Trotz dieser positiven Stellung fand Herder keinen theologischen Lehrstuhl, auf den er berufen wäre. Selbst in Göttingen wurde ein Glaubensexamen gefordert. Da der bedeutende Mann sich nicht mit dem Maßstabe der toten Orthodoxie messen lassen wollte, wurde aus all den Plänen nichts, und es kam der von Goethe veranlaßte Ruf nach Weimar sehr erwünscht. Im Oktober 1776 übernahm er die Generalsuperintendentur in Weimar und fand einen seiner würdigen Wirkungskreis.

Die herzerquickende Frische und die feste positive Stellung, die den Bückeburger so beliebt gemacht hatten, gingen leider in dem modernen Athen verloren, doch sind in dieser Zeit seines Aufenthalts in Weimar seine bedeutendsten Schriften verfaßt.

Aus der ersten Zeit seines Dortseins stammen die „Lieder der Liebe" und „Maran Atha", zwei Versuche, litterarhistorisch das Hohelied und die Apokalypse zu erklären. Die Art der Behandlung zeigt noch nichts von der inneren Wandlung, die sich bald darauf in Herder vollzog. Seiner weiblichen Natur nach war er allen Einflüssen zugänglich und konnte die verschiedenartigsten Anschauungen dann so umgestalten, daß sie mit seinen Grundgedanken übereinstimmten. Verschiedenartige Beschäftigungen, namentlich aber das Studium Spinozas, bringt ihn zu einem andern Gottesbegriff und gestaltet die Humanitätsidee in ihm aus. Während er noch in der Bückeburger Periode gegen die Abschwächung des Christentums zur bloßen Moral eiferte und dies mit Schärfe zum Ausdruck brachte und es herabwürdigend fand, wenn Prediger des Evangeliums zu Lehrern der Weisheit und Tugend und zu Dienern des Staats gemacht wurden, ist jetzt der Lobgesang auf die Fürsten angestimmt, welche ihre Völker zur Duldsamkeit erziehen, und von dem Christentum muß die Hülse vom Kern losgelöst werden, damit das Wesentliche und Ewiggiltige desselben hervortrete. Aus dem Neuen Testamente treten die synoptische und johanneische Tradition hervor, und das Markusevangelium giebt die älteste

Gemeindesage vom Wirken Jesu. Herder ist es jetzt wesentlich darum zu thun, die „Religion Christi“ aus der „Religion an Christus“ zu entwickeln und das Christentum als vollkommene Humanitätsreligion über alle Einwürfe und Zweifel des Zeitgeistes hinweg zum Siege zu führen.

Wenn auch Herder selbst die Verschiedenheit seiner Auffassungen nicht zum Bewußtsein kam, so waren doch die von Lavater vertretenen Kreise betrübt über den Abfall dieses Verteidigers des Christentums und äußerten dies nach ihrer Art, was natürlich eine Trennung und Verstimmung herbeiführte. Der Grundcharakter Herders war zwar nicht verändert, doch lag in ihm von vornherein das Streben, seine Stellung zwischen den beiden Richtungen einzunehmen, die damals miteinander rangen. Er war ein Feind der kritischen Philosophenschule und der Aufklärungssippe der damaligen Zeit, wollte aber auch um keinen Preis die ausgefahrenen Geleise der Orthodoxie wandeln. Je nach den augenblicklichen Verhältnissen trat er bald mehr nach der einen, bald mehr nach der andern Seite hervor und lebte doch mehr, als er es sich selbst bewußt war, in Gedanken einer idealen Zukunft, in welcher die Gegensätze der Zeit verschwunden waren.

Wenn wir noch einen Augenblick bei Herder als Theologen verweilen, da er nach dieser Seite hin anregend für die ganze Entwicklung der evangelischen Kirche gewesen ist, so muß man allerdings zugeben, daß er die Grenzen der Anschauungen überschritten hat, welche sich in dem Rahmen der Lehren der Orthodoxie bewegten oder die von der Enge des Pietismus bestimmt waren, die wesentlichen Grundlagen der evangelischen Kirche hat er nie angetastet. Zur Erweisung nur einige Bemerkungen. Christus ist Herder das Organ Gottes im Menschengeschlecht, die Persönlichkeit, in welcher das Göttliche und Ewige Mensch geworden ist. Sein allerdings monistisches System beruht auf dem Glauben an eine göttliche Vorsehung, die vom Anfang bis zum Ende alles umfaßt, durchwaltet, ordnet, leitet und dem Ziele eines Universums entgegenführt, in welchem Gerechtigkeit, Güte und Treue waltet. Das Glaubensbekenntnis, welches nach den Aposteln benannt wird, ist ihm der schlichteste und edelste Ausdruck des christlichen Glaubens. Wenn auch die Worte „Auferstehung des Fleisches“ und „Höllenfahrt“ mißverständlich sind, so wird doch in dieser Glaubensregel auch noch heute die Summe des biblischen Christentums ausgesprochen. Die ganze Theologie hängt ab vom Bibelstudium, denn in ihr redet Gott zu uns. Mag man auch manches in dem, was Herder als seine Auffassung des Christentums hinstellt, vermissen, das, was er sagt, ist uns verständlicher und näherliegender als viele Formeln der orthodoxen Theologie, die wohl schwerlich Christus selber als den adäquaten Ausdruck seiner Lehre anerkennen würde. Mögen auch die genannten Anschauungen nicht voll befriedigen, wir sehen doch darin einen wesentlichen Fortschritt in der meist rationalistischen Zeit.

Auf dem Gebiete der allgemein religiösen und ästhetischen Wertschätzung der Bibel liegen ganz besondere Verdienste Herders. Die verschiedensten seiner Werke sprechen sich nach dieser Seite hin aus, doch ist seine Schrift über den „Geist der hebräischen Poesie“ die bei weitem hervorragendste. Als tief poetisch und religiös veranlagte Natur hatte er wie Goethe ein Verständnis für die Schönheit namentlich des Alten

Teſtaments. In der eigenartigen Poeſie der Hebräer tritt das Erhabene in ſeiner ganzen Macht hervor. Alle Gattungen der Dichtkunſt ſind in der Bibel vertreten; und wenn auch die Lyrik vorwiegt, ſo iſt doch auch jede andere Art in ihren Grundtönen angeſchlagen. Die älteſten uns bekannten Gedichte finden ſich in der Heiligen Schrift. So einfach, herzlich und doch ſo tief iſt keine Poeſie der alten Völker. Die Welt wird nicht ſtumm durch die Erkenntnis des einen Gottes, ſondern die Himmel erzählen ſeine Ehre und die Feſte verkündet ſeiner Hände Werk. Das Weſen aller Dichter des heiligen Buches iſt durchglüht und erfüllt von dem tiefſten und kräftigſten Gottesbewußtſein. Bei dem immer wiederkehrenden Mangel in Wertſchätzung des Alten Teſtaments iſt die Hervorkehrung dieſer Seite der Bibel von großer Bedeutung, da noch immer, ſolange es noch echt und wahr empfindende Menſchen giebt, dieſe Töne einen Wiederhall finden in der Bruſt eines jeden, der für Poeſie veranlagt iſt. Solche Vorſtufen zum Verſtändnis der Heiligen Schrift behalten einen bleibenden Wert.

Die Weite des Blicks und der Reichtum des poetiſchen Verſtehens erſtreckte ſich aber bei Herder auf alle Völker, und es wurde in ihm die den Deutſchen eigentümliche Art, Fremdes in rechter Weiſe zu erfaſſen und hochzuſchätzen, in glänzender Weiſe offenbar. An Oſſian und Shakeſpeare weiſt er in den „Blättern von deutſcher Art und Kunſt“ die ſo verſchiedenartige Größe beider engliſchen Dichter nach, die zwar — namentlich der letztere — nicht nach den Regeln der griechiſchen Kunſtkritik gemeſſen werden müſſen, aber doch Wahres und Echtes in Dichtung uns gegeben, da ſie aus dem Leben eines nordiſchen Volkes heraus die Anſchauungen desſelben dichteriſch geſtalten. Am herrlichſten entfaltet ſich das Verſtehen wahrer Poeſie bei allen Nationen in ſeinen „Stimmen der Völker in Liedern“. In merkwürdigem Maße war Herder die Gabe eigen, die edelſten Liederfrüchte der verſchiedenſten Nationen in deutſcher Sprache wiederzugeben und ſie ſo unſerm Volke zugänglich zu machen und doch dabei zu zeigen, wie die beſten Lieder nicht durch Nachahmung fremder Völker, ſondern dadurch entſtehen, daß die Eigenart einer jeden Nation in ſeinen Liedern einen künſtleriſchen Ausdruck erhält, der ſein Weſen der Welt offenbaren kann. Von den vielen Verſuchen Herders, Fremdes uns nicht nur in deutſcher Form nahe zu bringen, ſondern auch ſo zu geſtalten, daß wir es faſt als Fleiſch von unſerm Fleiſch und Geiſt von unſerm Geiſt betrachten, zeigt er uns in ſeinem „Cid“. Obwohl der Inhalt des Heldengedichtes einer franzöſiſchen Proſabearbeitung eines ſpaniſchen Romanzengedichtes entnommen iſt, ſo hat der deutſche Dichter es nicht nur verſtanden, eine metriſche Überſetzung zu geben, die muſtergültig genannt werden muß, ſondern hat es mit eigenen Liedern durchwoben und ſo geſtaltet, daß wir uns von deutſchem Geiſte angeweht fühlen, wenn wir den Helden Rodrigo Diaz in ſeinen Erlebniſſen und Heldenthaten verfolgen. Durch dieſe Einführung in fremde Beſitztümer hat ſich Herder ein unſterbliches Verdienſt erworben und unſerm Volke reiche Quellen des geiſtigen Genießens und Verſtehens erſchloſſen.

Dem ſo reich begabten Manne war es aber verſagt, eigene Dichtungen zu ſchaffen, die von bleibendem Werte geweſen wären. Die von

uns schon hervorgehobene Weiblichkeit seines Wesens trat auch nach der Seite hervor, daß er nicht eigentlich produktiv genannt werden kann, so viel bedeutende Werke er auch verfaßt hat. Manche seiner Parabeln und Lehrerzählungen, sowie auch einzelne Epigramme werden den Freunden Herders um seiner Person willen lieb sein und verdienen Beachtung. Hätte aber der Dichter nur diese Werke geschaffen, so wäre sein Name längst in der Flut derjenigen untergegangen, die Gedichte haben drucken lassen, die nur eine Zeit lang kleine Kreise interessierten. — Auch seine etwas trockenen Kirchenlieder sind nicht Eigentum des evangelisch-deutschen Volkes geworden, obwohl er sich große Verdienste um das Kirchenlied erworben hat. Damals war man der unglücklichen Auffassung verfallen, bei den in der Kirche zu singenden Chorälen sei es notwendig, daß jedes Wort dem toten Vernunftglauben entspräche. Da nun unsere besten Dichter auf diesem Gebiete sich nicht nach dieser Schablone richteten, kamen sie unter die Schere der Aufklärer und Vernunftgläubigen, die sich bemühten, die schönsten Gaben unseres deutschen Volkes nach ihrem unpoetischen, trocknen Geschmack umzudichten, zu verwässern und verstandesmäßig zu machen. Unglaubliches ist damals nach dieser Seite geleistet. Herder war einer der Männer, der zuerst gegen diese Geschmacklosigkeit und Versündigung auftrat und durch seine Bestrebungen wesentlich zur wahren Verbesserung der Gemeindegesangbücher in der evangelischen Kirche beitrug.

Von seinen Schriften „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" und „Briefe zur Förderung der Humanität" sei hier nur bemerkt, daß sie auf dem Gebiete der Philosophie, Pädagogik und Historiographie wesentlich anregend wirkten. Ohne Gnade wurden die Götzen der Zeit von ihren hohen Postamenten gestürzt. Zur Kennzeichnung seiner Art sei nur ein Wort über Basedow, diesen damals übermäßig gelobten Pädagogen, angeführt. „Ich würde Basedow nicht einmal ein Kalb, geschweige denn einen jungen Menschen anvertrauen!"

Die in Weimar oft hervortretende Kränklichkeit Herders wirkte auf seine Stimmung wesentlich ein. Letztere machte oft den Verkehr mit ihm schwierig und führte dazu, daß er mit vielen seiner Freunde zerfiel, was ja wiederum seinen Lebensabend verbitterte.

Die Art seiner Schreibweise, das Eigentümliche seiner steten Beziehungen auf die damalige Zeit führen es herbei, daß seine Werke viel weniger gelesen werden, als sie es verdienten. Klopstock, Wieland, Herder sind darin miteinander verwandt, daß namentlich von denen, die das Moderne lieben, ihnen keine Zeit mehr geschenkt wird, obwohl trotz der großen Verschiedenheit der drei genannten Dichter sie mehr als viele doch nur ephemere moderne Schriftsteller verdienten gelesen zu werden.

Nach vielen Seiten hin ist der Einfluß Herders ein so bedeutender gewesen, daß ohne ihn die Entwicklung unserer deutschen Poesie und Theologie nicht denkbar wäre, da auf seinen Schultern Männer stehen, die Größeres als er leisteten, aber ohne ihn nicht geworden wären, was sie nun für uns sind.

Die Sensibilität eines großen Mannes ist nach seiner Anlage stets auch verschieden in ihrer Wirkung. Auf diesem Wege müssen wir Herder

zu verstehen suchen. Die Zeitströmungen und Erscheinungen wirkten auf ihn nicht wie bei den meisten Menschen die Mode. Auf den Kunstgebieten und den wissenschaftlichen Wegen ist die oft unerklärbar entstandene Mode meist derartig wirksam, daß sie zunächst den Widerspruch wach ruft und Verurteilungen in ernsten und witzigen Schriften erfährt; dann aber fallen ihr die Menschen zu und finden schön und richtig, was sie vorher verurteilt haben. Herder empfand die Ideen seiner Zeit ganz anders, sie weckten in ihm das Wahre, das Menschliche in seiner Tiefe auf und trieben ihn unwiderstehlich zu Geistesäußerungen, die durch und durch Kinder der Zeit sind und doch in Widerspruch zur Zeit standen, da sie aus der Tiefe seines Humanitätsgedanken geboren waren. Aus diesem Grunde sind aber die interessantesten Werke Herders viel mehr der Vergangenheit angehörig als Goethes Werke. Für den, welcher Fähigkeit hat, sich in die Vergangenheit zu versetzen und sie zu genießen und den unvergänglichen Gehalt herauszufühlen, hat daher Herder Anziehungskraft; für die gewöhnliche Menschheit unserer Tage, die nur fragt, ist es nach der Mode und ist es modern, hat ein solcher Alter der Tage keine Bedeutung mehr. Wir erreichen aber viel, wenn wir mithelfen, daß die für viele Zeitgenossen toten, großen Deutschen wieder lebendig werden und zu ihnen reden. Die Dankbarkeit unseres Volkes ist noch nicht erstorben, sie muß nur neu belebt werden. Wenn die letzte Lebenszeit Herders so vielfach umnachtet war, so war das eine harte Schickung, die ertragen werden mußte, doch trat sie nicht ein ohne seine Schuld. Aus diesen trüben Stunden treten aber als Lichtblicke, die warmen Empfindungen der liebevollen Teilnahme und die Lebenssehnsucht hervor.

Dem am 18. Dezember 1803 gestorbenen Herder hat der Großherzog von Weimar im Jahre 1819 auf sein Grab eine Gedächtnistafel mit der Inschrift legen lassen „Licht, Liebe, Leben". In diesen wenigen Worten hat der Landesfürst dem Dank für die Gaben, welche dem großen Mann eigen waren, einen tiefsinnigen Ausdruck gegeben und eine Liebespflicht des deutschen Volkes erfüllt.

---

23. Johann Georg Hamann.

Von **Ernst Kühn**, Pfarrer in Siegen.

„Man überwindet leicht das doppelte Herzeleid, von seinen Zeitgenossen *nicht verstanden* und dafür *gemißhandelt* zu werden, *durch den Geschmack an den Kräften einer besseren Nachwelt*" — dies Hamannsche Wort aus der Vorrede zu den „*Kreuzzügen des Philologen*" bedarf vielleicht doch einer Einschränkung, insofern dem, der diese Klage erhebt, in der Folge wenigstens von seiten der Einsichtigsten und Urteilsfähigsten seiner Zeitgenossen — ich denke an *Herder*, *Goethe*, *Jacobi*, *Claudius* u. a. — eine oft begeisterte

Würdigung zu teil geworden ist. Und auch die Nachwelt ist den Erwartungen, welche Hamann ihr entgegenbrachte, mehr und mehr gerecht geworden, insofern dem einst so viel Verkannten die gebührende Stelle, wenigstens von den Litterarhistorikern, willig eingeräumt wird. Aber für weitere gebildete Kreise ist der Magus im Norden fast unbekannt, oder doch ein unverstandenes Rätsel bis auf diesen Tag. Und dem brauchte doch nicht so zu sein. Ich wenigstens halte nicht für unthunlich, die Bedeutung dieses Mannes für den Entwicklungsgang unserer Nationallitteratur deutlich zu machen.

Johann Georg Hamann wurde am 27. August 1730 zu Königsberg in Preußen geboren als Sohn eines Wundarztes. Noch nicht 16jährig bezog er am 30. März 1746 die Universität seiner Vaterstadt. Seine Neigung ging auf Sprach- und Altertumskunde, auch auf neuere Litteratur. Seit 1752 war er in adeligen Familien Kurlands und Livlands als Hauslehrer thätig, bis er 1756 im Auftrag eines Rigischen Handlungshauses eine Reise nach London unternahm, deren gänzlicher Mißerfolg zeigte, wie ungeeignet diese hülflose Gelehrtennatur für kaufmännische Dinge sei.

Aber unter den Nöten und Verlegenheiten, die ihn in London umringten, ging diesem Augustinus des 18. Jahrhunderts die Erkenntnis auf, daß das eigentliche Geheimnis seines Elends in seiner Gottentfremdung liege. Mit dem Ruhm, daß Gott ihn die unschätzbare Perle habe finden lassen, kam er heim, mußte aber die schmerzliche Erfahrung machen, daß seine Freunde, welche durchweg der aufklärerischen Zeitbildung zugethan waren, sich befremdet von ihm weg-, ja feindselig gegen ihn wandten. Von 1759—1763 lebte er in glücklichster Muße im Hause seines vereinsamten und alternden Vaters, rastlos beschäftigt mit gelehrten philologischen Studien in weitestem Umfang, welche er auch fortsetzte, nachdem er seit 1763 subalterne Stellungen im Verwaltungs- und Steuerfach übernahm. Im Jahre 1767 ging er seine „Gewissensehe" ein mit der getreuen Pflegerin seines Vaters, einem hübschen und braven, aber ungebildeten Landmädchen. Nach 14 Jahren mühsamen Dienstes wurde er Packhofverwalter, ein Amt, welches ihm zwar nur ein geringes Einkommen, aber desto reichlichere Muße für seine Studien gewährte. Steten Nahrungssorgen wurde er 1785 dadurch entrückt, daß der Rittergutsbesitzer Franz Buchholz aus Wellbergen bei Münster in Westfalen ihm ein Geschenk von 12000 Gulden machte. Nachdem er sich 1787 hatte pensionieren lassen — die Pension betrug 150 Thaler — unternahm er eine Reise zu seinem Wohlthäter, besuchte auch seinen Freund Jacobi zu Pempelfort bei Düsseldorf und verkehrte in Münster viel und innig in dem Kreise der Fürstin Gallitzin. Als er eben im Begriffe war, die Heimreise nach Königsberg anzutreten, überraschte ihn noch in Münster der Tod am 21. Juni 1788. Er wurde im Park der Fürstin beerdigt. Auf seinem Grabmal, welches im Jahre 1851 auf Befehl Friedrich Wilhelms IV. erneuert wurde, stehen in lateinischer Sprache die Worte aus 1. Kor. 1, 23. 27:

„Den Juden ein Ärgernis, den Griechen eine Thorheit, aber das Thörichte von der Welt hat Gott erwählet, daß er die Weisen zu nichte

mache, und das Niedrige von der Welt, das hat Gott erwählet, daß er zu Schanden mache, was stark ist." Darunter die Widmung:

Johanni Georgio Hamanno viro christiano.

Hamanns zahlreiche Schriften, meist geringen Umfangs, sind in den Jahren 1821 ff. von Friedrich Roth[1]) in acht Teilen herausgegeben. Die ziemlich umfängliche Litteratur über Hamann ist am vollständigsten von Prof. Franklin Arnold-Breslau in Haucks Realencyklopädie, 3. Auflage, Band VIII, Seite 370 ff. zusammengestellt.

Vir christianus — so steht auf Hamanns Grab. Man kann fragen, wie das zu übersetzen ist. Jacobi hat nach Hamanns Tode an Lavater geschrieben: „Wenn ich kann, so stelle ich dir einmal die Erhabenheit dieses christlichen Menschen nach meiner Wahrnehmung und Empfindung dar . . . Göttliche Liebe war in dem Manne. Und wie seine Liebe, so war auch sein Licht."[2]) Aber der Ausdruck: vir christianus soll mehr sagen als homo christianus sagen würde. Das Substantivum vir ist äußerst prägnant gemeint nach Analogie von Eph. 4, 13: „Bis wir ein vollkommener Mann werden, der da sei in dem Maße des vollkommenen Alters Christi, auf daß wir nicht mehr Kinder seien und uns wägen und wiegen lassen von allerlei Wind der Lehre durch Schalkheit der Menschen und Täuscherei." Wir werden also übersetzen müssen: „Dem Manne in Christo." „So viel ahnt mir immer mehr," hat die Fürstin Gallitzin geschrieben, „daß Hamann der wahrste Christ ist, den ich noch gesehen habe."[3]) In der Grabschrift haben seine Freunde zum Ausdruck bringen wollen, wie der Heimgegangene ihnen erschienen ist. Er war ein Christ, ein Mann in Christo — das war ihnen das Wichtigste an ihm, und hierin liegt in der That das Geheimnis seines Einflusses, die Wurzel seiner Kraft.

Vergegenwärtigen wir uns, in welche Zeit er fiel! Es war die Zeit der „Aufklärung". Diese Strömung, die von England ihren Ausgang genommen hatte, fand in Frankreich einen wohl vorbereiteten Boden und drang, begünstigt von Friedrich dem Großen, siegreich auch in Deutschland ein. Gerade der Einfluß des großen Preußenkönigs hat ganz ungemein der Auffassung Bahn gebrochen, das Christentum sei zwar für den gemeinen Mann ganz gut, aber für die wahrhaft Gebildeten ein überwundener Standpunkt. In einem Briefe an seinen Freund J. G. Lindner vom 24. Juli 1762 erwähnt Hamann ein im Jahre 1761 erschienenes Buch: Recherches sur l'origine du despotisme oriental. Dasselbe sei voller Bitterkeit gegen die Religion. In der Vorrede wünsche der Autor, daß man bald Europa vernünftig nennen könne, nachdem es wild, heidnisch und lange genug christlich geheißen habe.[4]) In seinen „Hierophantischen Briefen" wendet sich Hamann mit flammendem Zorn gegen Äußerungen, welche sich in der von Friedrich dem Großen verfaßten Vorrede zu Fleury, Abregé

[1]) Wir citieren diese Ausgabe im Folgenden mit Roth.
[2]) Poel, Johann Georg Hamann I, 174.
[3]) Franklin Arnold, Die Fürstin Gallitzin. In Neue Christoterpe 1891, S. 163.
[4]) Roth III, 159.

de l'histoire Ecclesiastique, traduit de l'anglais, à Berne 1766, finden. Er giebt dieselben in freier Übersetzung also wieder: „Einige Wunderwerke ausgenommen, welche nur poetische Köpfe schwindlig zu machen vermögen, ist das Christentum nichts als unser heutiger Theismus, und der Held jener jüdischen Sekte ein homunculus von zweideutiger Abkunft, der mit den Ungereimtheiten alter hebräischer Prophezeiungen die Rezepte einer dem Stoizismus ähnlichen Sittenlehre zusammenmengte. Ihn apotheosierte das Konzilium zu Nicäa, sowie das Chalcedonische seinen heiligen Geist."[1])

Es konnte nicht ausbleiben, daß dieser Radikalismus die furchtbarsten Verwüstungen in der Christenheit anrichtete. An die Stelle des lutherischen Katechismus traten armselige Machwerke neuesten Datums, die evangelischen Kernlieder verschwanden aus den Gesangbüchern oder wurden in der geschmacklosesten Weise umgedichtet. An die Stelle der Predigt des Evangeliums von der Gnade Gottes trat ein Moralismus ödester Art. Hamann ist der bedeutendste und entschlossenste Gegner der herrschenden Zeitrichtung gewesen. Es ist fast wunderbar, wie gar nicht er derselben tributpflichtig war. Das erklärt sich daraus, daß er noch ganz anders als etwa Herder mit allen Fasern seines Wesens wurzelte im biblischen Christentum und im Luthertum. Am 21. März 1759 schrieb er an seinen Freund J. G. Lindner: „Bibellesen und beten ist die Arbeit eines Christen wie Romane und der Putztisch eines Stutzers."[2]) Jede Seite seiner Schriften und Briefe zeigt den bibelfesten Mann. Gern hat er die Bibel mit den alten Lumpen verglichen, durch die der Prophet Jeremia (38, 10—13) aus der Schlammgrube errettet wurde. „Lassen Sie mir" schreibt er an J. G. Lindner, „meinen Stolz in den alten Lumpen. Diese alten Lumpen haben mich aus der Grube gerettet, und ich prange damit wie Joseph mit seinem bunten Rock."[3]) Und in seinem Alter schreibt er an Jacobi: „Was Homer den alten Sophisten war, sind für mich die heiligen Bücher gewesen, aus deren Quelle ich bis zum Mißbrauche vielleicht mich überrauscht εὐκαίρως, ἀκαίρως (2. Tim. 4, 2). Noch bis auf diesen Tag, wo ich stumpf, kalt und lau geworden bin, lese ich niemals ohne die innigste Rührung das 38. Kapitel des Jeremias und seine Rettung aus der tiefen Grube vermittelst zerrissener und vertragener alter Lumpen. Mein Aberglauben an diese Reliquien ist im Grunde herzlicher Dank für die Dienste, welche mir diese Bücher gethan und noch thun trotz aller Kritik, die von der Bühne und nicht aus dem Loch der Gruben räsonniert."[4])

Hamann wird nicht müde, den Kirchenvater Dr. Luther zu rühmen: „Was für eine Schande für unsere Zeit, daß der Geist dieses Mannes so unter der Asche liegt! Was für eine Gewalt der Beredsamkeit, was für ein Geist der Auslegung, was für ein Prophet! Wie gut wird Ihnen der alte Wein schmecken, und wie sollten wir uns unseres ver-

---

[1]) Roth IV, 244 f.
[2]) Roth I, 363.
[3]) Roth I, 395.
[4]) Gildemeister, Joh. Georg Hamann V, 38.

dorbenen Geschmacks schämen!“[1]) Zu einer Anführung aus Luthers Schriften bemerkt er: „Worte unseres Luther aus dessen bekannter Vorrede über den Brief an die Römer, an der ich mich so wenig müde lesen kann, als an seiner Vorrede zum Psalter.“[2]) An Jacobi schreibt er, seine ganze Autorschaft habe „nichts als ein evangelisches Luthertum in petto.“[3])

Es war nicht anders zu erwarten, als daß Hamann mit den so ganz anders gerichteten Zeitgenossen scharf zusammenstoßen mußte, sobald er seine altgläubige Gesinnung öffentlich kund werden ließ. Den ersten Zusammenstoß dieser Art hatte er mit seinem Freunde Johann Christoph Berens, einem der Inhaber des Rigischen Handelshauses, in dessen Auftrag Hamann die Reise nach London übernommen hatte. Von März 1759 an entspann sich zwischen beiden eine längere, briefliche Verhandlung, für welche der Rektor J. G. Lindner in Riga den Mittelsmann hergab. Berens hatte die „Gedanken über meinen Lebenslauf,“ in welchen Hamann für seinen Vater und seine Freunde über seine innere Umwandlung Rechenschaft ablegte, „mit Ekel“ gelesen, nannte Hamann einen „Müßiggänger“, einen „Mischmasch von großem Geiste und elendem Tropfe“, ja er drohte ihn zu seiner Besserung in ein Loch setzen zu lassen, wohin weder Sonne noch Mond scheine. Mit Bezug auf diese Auslassungen schrieb Hamann am 21. März 1759 an J. G. Lindner: „Was Sie Heftigkeit in unseres Freundes Zuschriften nennen, kenne ich nicht. Ich sehe alles als eine Wirkung seiner Freundschaft an, und diese als ein Geschenk sowohl als eine Prüfung Gottes. Er droht oder verspricht nur, mich nicht aus dem Gesicht zu verlieren, ich ihn und sein Haus gewiß auch nicht. Er soll sich aber um mich so wenig kümmern, als ich um ihn. Ich gönne ihm seine Geschäfte, und er soll mir meine Muße gönnen. Laßt ihn Gott danken, daß er arbeiten kann, und ich bin ihm für die Ruhe, die er mir giebt, ebensoviel schuldig . . . Unser Freund verlangt, ich soll seine Briefe nach dem Buchstaben nehmen. Was er mir vom Loch vorsagt, wo nicht Sonne noch Mond hinscheinen und wohin er mich zu meiner Besserung will setzen lassen — wenn ich das auch nach dem Buchstaben nehmen soll, so wäre das alberner und kindischer von ihm gedacht und geschrieben, als mir je etwas in meinem ganzen „Lebenslauf“ entfahren sein mag. Wenn er ja wissen will, was ich jetzt thue, so sagen Sie ihm, daß ich lutherisiere, es muß doch etwas gethan sein. Dieser abenteuerliche Mönch sagte zu Worms: „Hie bin ich, ich kann nicht anders, Gott helfe mir. Amen.“ . . . Mein „Lebenslauf“ läßt sich nicht durchblättern und mit Ekel lesen. Einem Freunde zu Gefallen muß man nicht so ekelhaft sein . . . Herr Berens wird noch Zeit nötig haben und ganz andere Erfahrungen, als er bisher gehabt oder kennt, ehe er vieles darin so wie in meinen Briefen verstehen kann.“[4]) Am 5. Juni 1759 schreibt Hamann an Lindner:

---

[1]) Roth I, 343.
[2]) Roth II, 299.
[3]) Gildemeister V, 368.
[4]) Roth I, 353 ff.

„Ich weiß, daß ich unnütz bin, aber es ist Sünde auch über den Geringsten Racha zu schreien. Gott kann uns Narren schelten, aber kein Bruder den anderen. Ich predige nicht in Gesellschaften, weder Katheder noch Kanzel würden meiner Länge etwas hinzufügen. Eine Lilie im Thal und den Geruch des Erkenntnisses verborgen auszuduften, wird immer der Stolz sein, der im Grunde des Herzens und in dem inneren Menschen am meisten glühen soll.“ [1]) Und an den Philosophen Kant, den Berens ebenfalls gegen Hamann aufgeboten hatte, schreibt letzterer am 27. Juli 1759: „Wie man den Baum an den Früchten erkennt, so weiß ich, daß ich ein Prophet bin aus dem Schicksal, das ich mit allen Zeugen teile, gelästert, verfolgt und verachtet zu werden. Ich will auf einmal, mein Herr Magister, Ihnen die Hoffnung benehmen, sich über gewisse Dinge mit mir einzulassen, die ich besser beurteilen kann wie Sie, weil ich mehr Data darüber weiß, mich auf Fakta gründe und meine Autoren nicht aus Journalen, sondern aus mühsamer und täglicher Hin- und Herwälzung derselben kenne, nicht Auszüge, sondern die Akten selbst gelesen habe, worin des Königs Interesse, sowohl als des Landes debattiert wird.“ [2]) Und am 28. Sept. 1759 an Lindner: „Man hat mich hart beschuldigt, daß ich Mittel verachtete . . . Wer ist aber ein Verächter der Mittel? Braucht Gott kein Mittel, uns zu bekehren? Was für ein besser Mittel hätten sich meine Freunde von Gott selbst erbitten können als mich, den man für einen alten wahren Freund ansieht und immer angesehen hat, wenn er in seinem eignen Namen kommt. Weil man aber den nicht kennt, der mich gesandt hat, so bin ich auch verworfen, sobald ich in seinem Namen komme. Wer ist also ein Verächter der Mittel? Ich setze etwas an den Mitteln aus, die sie zu ihren irdischen Absichten wählen, und sie verwerfen den, den Gott versiegelt hat zum Dienst ihrer Seelen.“ [3])

Wir haben aus diesem Briefwechsel wenigstens einige Stellen mitgeteilt, weil sich in ihm die Kampfstellung zwischen Hamann und seiner Zeit in vollkommener Deutlichkeit abspiegelt. Und ganz gleichviel, welche der zahlreichen Hamannschen Schriften man vornehmen mag, von den „Sokratischen Denkwürdigkeiten“ (1759) an bis zu dem „Fliegenden Brief an Niemand den Kundbaren“ (1787), im Grunde kehrt überall dieselbe Kampfstellung wieder. Daraus, daß Hamann sich selbst in einer kleinen Schrift aus dem Jahre 1760 den Magiern (Weisen) aus dem Morgenlande verglichen hatte, nahm der Geheimrat Karl Friedr. von Moser in Frankfurt am Main Anlaß, im Jahre 1762 sein „Treuherziges Schreiben eines Laienbruders im Reich an den Magus im Norden oder doch in Europa“ zu richten. Moser schloß sein Schriftchen mit dem Worte: „Sie haben den Stern gesehen, lassen Sie andere Irrwischen nachlaufen.“ Den Beinamen: „Der Magus“ haben Hamanns Freunde so treffend gefunden, daß derselbe bald zu einer feststehenden Titulatur geworden ist.

---

[1]) Roth I, 397.
[2]) Roth I, 441.
[3]) Roth I, 485.

Diſſelhoff[1]) hat jenen Vergleich dahin erläutert: „Es iſt nicht leicht zu ſagen, wer durch öbere Wüſten und Steppen gezogen, von giftigeren Feinden angefallen iſt, wer mehr Heuchelei und Leichengeruch der Hohen und der Hefe, der Schriftgelehrten und der Vernünftigen im Lande des geſuchten Königs angetroffen hat, die Magier aus dem Oſten oder der Magus aus dem Norden . . . Dennoch hat er fröhlich und ſtark durch Hoffnung nicht aufgehört, wiewohl ein unverſtandner Fremdling aus einer anderen Welt, angeſtaunt wie ein Meteor, belächelt wie ein Narr, gehaßt wie ein Barbar, ſeinen König zu ſuchen und der Kultur unſeres Aons zu bezeugen, daß ſie einen König und Erlöſer hat."

„Dieſem König," ſo lautet Hamanns Schwanenlied, „dieſem König, deſſen Name wie ſein Ruhm groß und unbekannt iſt, ergoß ſich der kleine Bach meiner Autorſchaft, verachtet wie das Waſſer Siloah, das ſtille geht. Kunſtrichterlicher Ernſt verfolgte den dürren Halm und jedes fliegende Blatt meiner Muſe, weil der dürre Halm mit den Kindlein, die am Markte ſitzen, ſpielend pfiff, und das fliegende Blatt taumelte und ſchwindelte vom Ideal eines Königs, der mit der größten Sanftmut und Demut des Herzens von ſich rühmen konnte: „Hier iſt mehr denn Salomo!"[2]) Gleich Hamanns erſte Schrift: „Die Sokratiſchen Denkwürdigkeiten" ſind eine vollbewußte Kriegserklärung an ſeine Zeit. „Ich habe mich," ſchreibt er an J. G. Lindner, „auf das Exempel des Ariſtoteles bezogen, der eine Schrift ausgab, von der er geſtand, daß ſie ſo gut als nicht ausgegeben wäre,[3]) bin alſo nicht der erſte, der das Publikum äfft. Meine Geſinnungen habe ich gegen dasſelbe offenherzig ausgeſchüttet und neige mich bloß wie Naeman vor dem Götzen ſeines Herrn, wenn er ihn aus Pflicht in den Tempel desſelben begleiten mußte!"[4]) Das Verdammungsurteil ſeiner aufkläreriſchen Zeitgenoſſen ließ denn auch nicht lange auf ſich warten. Die „Hamburgiſchen Nachrichten aus dem Reiche der Gelehrſamkeit" ließen ſich über den Verfaſſer der Denkwürdigkeiten dahin vernehmen: „Möchte man ihn doch zum Beſten ſeines kranken Körpers und Kopfes in ein Spinn- oder Raſpelhaus bringen! Das wäre der beſte Zeitvertreib für ihn, denn zum Denken iſt er gar nicht: er möchte ſich und einen Teil der Welt um den geſunden Verſtand bringen." In ariſtophaniſcher Laune hat Hamann ſeinen Recenſenten ein Nachſpiel der Denkwürdigkeiten: „Die Wolken" entgegengeſtellt, wie er denn überhaupt entſprechend ſeiner nicht defenſiven, ſondern durchweg aggreſſiven Methode ſich gern der Ironie bedient. „Warum ſoll man," ſo fragt er, „mit Götzen nicht ſeine Kurzweil treiben dürfen. Mutter Lieſe ſingt: Die falſchen Götzen macht zu Spott!"[5]) Wenn wir von aller Einkleidung abſehen, ſo iſt der Inhalt der Hamannſchen Schriften die chriſtliche Wahrheit. Selbſt der Philoſoph Hegel, dem wir eine vielfach ungerechte Rezenſion der Schriften Hamanns verdanken, hat ihm das Zeug-

[1]) Wegweiſer zu Joh. Georg Hamann, S. 3.
[2]) Roth VII, 121.
[3]) Plutarch, Alexander M. C. VII, ed. Schäfer, S. 116.
[4]) Roth I, 431.
[5]) Roth I, 445.

nis ausgestellt: „Die christliche Wahrheit mit ebenso tiefer Innigkeit als glänzender, geistreicher Energie auszusprechen, macht den gediegenen Inhalt der Hamannschen Schriften aus." Und Herder schreibt an seinen Freund: „Du Ruprecht Pförtner, ein Magus von Natur, bist allein geschaffen, den König des Himmelreichs zu feiern. Lebe wohl, lieber treuer Ruprecht, dem seine höhere, unverwelkliche Krone über all seine Mühen und Leiden aufbewahrt bleibt."[1])

Nun bedarf es nicht vieler Worte zum Beweis, von welchem Belang es war, daß in einer glaubensarmen Zeit ein Mann erstand, der die Menschen vom Dienst der Zeitgötzen hinwegrief zum Dienst des wahren Gottes. Und gerade der Umstand, daß Hamann durch litterarische Kenntnisse und Einsichten die meisten seiner Zeitgenossen überragte, läßt ihn besonders befähigt erscheinen, vor sein vorwiegend litterarisch-ästhetisches Zeitalter als Anwalt der Gotteswahrheit hinzutreten. Wer auf eine solche Zeit wirken will, der muß den Litteraten ein Litterat werden. Und wenigstens in dieser Beziehung war Hamann recht eigentlich der Mann seiner Zeit. Ihm entging keine bedeutende litterarische Erscheinung. Sein Haus war wie das des Aristoteles „das Haus des Lesers". Es wurde ihm Bedürfnis, in die litterarischen Verhandlungen thätig einzugreifen, er fand Geschmack an der Schriftstellerei. Es kam ihm, wie gesagt, darauf an, das Christentum und Luthertum zu vertreten, aber, wenn er auf Erfolg rechnen wollte, so mußte er seine Zeitgenossen da aufsuchen, wo sie anzutreffen waren, er mußte seinen Mitteilungen ein ästhetisches Gewand anlegen. Goethe hat einmal in den Gesprächen mit Riemer (1810) ausgesprochen: „Die Menschen sind nur so lange produktiv in Poesie und Kunst, als sie noch religiös sind, dann werden sie bloß nachahmend und wiederholend." Dieser Satz bezeichnet genau den Punkt, wo Hamann mit seinem Angriff einsetzte. Auch er zieht eine Verbindungslinie zwischen dem Verfall der dichterischen Produktion und dem Verfall des religiösen Lebens. Im Eingang seiner „Aesthetica in nuce",[2]) der für uns hier wichtigsten Schrift, steht der lapidare Satz: „Poesie ist die Muttersprache des menschlichen Geschlechts." Daran schließt sich etwa folgender Gedankengang: Wie ist's gekommen, daß diese Muttersprache in unserer Zeit ausgestorben ist? Hamann erwähnt, selbst Voltaire, dieser Hohepriester im Tempel des Geschmacks, der bisweilen wie Kaiphas (Ev. Johannis 11, 51) nicht von sich selber rede, sondern weissage, habe sich dahin geäußert: Wenn unsere Theologie, beziehungsweise unser Christenglaube, nicht so viel wert sei als die Mythologie der Alten, so sei es schlechterdings unmöglich, die Poesie der Heiden zu erreichen, geschweige zu übertreffen. — Hamann läßt sich den Einwurf machen: „Mythologie hin, Mythologie her! — Die Offenbarungen des Naturforschers Buffon werden doch wohl eine abgeschmackte Fabellehre vertreten können." Und er antwortet: „Freilich sollten sie es thun, und würden es auch thun, wenn

[1]) Roth V, 147.
[2]) Roth II, 255 ff.

sie nur könnten. — Warum geschieht es denn nicht? — Weil es unmöglich ist — sagen eure Poeten." „Aber", fragt Hamann weiter, „wodurch sollen wir die ausgesprochene Sprache der Natur von den Toten wieder auferwecken?" Und nun giebt er seine Antwort, er giebt sie in der Form eines Gebets: „Du, der du den Himmel zerrissest und herabfuhrst! — vor dessen Ankunft Berge zerfließen und heiß Wasser vom heftigen Feuer aufseudt, damit dein Name unter den Feinden desselben, die sich gleichwohl nach ihm nennen, kund werde, und gesalbte Heiden zittern lernen vor den Wundern, die du thust, deren man sich nicht versiehet! — Laß neue Lichter im Morgenland aufgehen! — Laß den Vorwitz ihrer Weisen durch neue Sterne erweckt werden, uns ihre Schätze selbst ins Land zu führen — Myrrhen! Weihrauch! und ihr Gold! woran uns mehr gelegen ist als an ihrer Magie! — Laß Könige durch sie geäfft werden, ihre philosophische Muse gegen Kinder und Kinderlehren vergeblich schnauben; Rahel aber laß nicht vergeblich weinen!" — — Und wiederum: „Wahrlich, wahrlich, wahrlich, Kinder müssen wir werden, wenn wir den Geist der Wahrheit empfahen wollen, den die Welt nicht fassen kann, denn sie sieht ihn nicht, und wenn sie ihn auch sehen sollte, kennt sie ihn nicht." Und dem entsprechend schließt er seine Ästhetik mit dem Wort: „Laßt uns jetzt die Hauptsumme seiner neuesten Ästhetik, welche die älteste ist, hören: Fürchtet Gott, und gebt ihm die Ehre, denn die Zeit seines Gerichts ist kommen, und betet an den, der gemacht hat Himmel und Erde und Meer und die Wasserbrunnen!" — Wer diesen Gedanken ein wenig nachgeht, dem wird klar werden, daß Hamann, indem er seine ästhetischen Grundsätze vertritt, zugleich als Anwalt des Christentums fungiert. Für ihn ist die wahre Ästhetik so abhängig von dem Glauben, daß er dem Unglauben die Fähigkeit zur Aufstellung einer ebenso wahren gar nicht zugesteht. Da es uns darauf ankommt, daß Hamann gerade hier verstanden werde, so setzen wir zur Bestätigung aus der klassischen Litteraturgeschichte von A. F. C. Vilmar etliche Sätze her: „Hamann dringt auf die Rückkehr zu dem einfachen Zustande der ältesten Poesie, auf die Rückkehr zu der Einfalt eines kindlichen Glaubens, aus welchem allein eine neue Einheit des Bewußtseins, mithin eine neue Poesie, die nur auf dieser Einheit und Unmittelbarkeit des Wissens und Empfindens beruht, hervorgehen kann; er dringt auf die Rückkehr nicht mit den Gründen eines zerlegenden Verstandes, sondern mit der vollen Energie des Charakters. Er ist es zuerst gewesen, welcher die Poesie als Muttersprache der Völker, als ein Bedürfnis, und zwar als das erste Bedürfnis des menschlichen Geistes bezeichnet, welcher der spielenden, gekünstelten, gemachten Poesie der letzten Jahrhunderte gegenüber auf die Unwillkürlichkeit und Notwendigkeit der ältesten, echten und wahren Poesie hinwies. Er war es, welcher zuerst auch im Alten Testament die Elemente der höchsten und vollendetsten Dichtung aufzeigte, und er konnte nicht oft genug wiederholen, daß die späten Völker und Geschlechter nur in der Rückkehr zum Evangelium die Einfachheit, die Frische und Naturkraft wieder zu erlangen vermöchten, welche zur Erzeugung großer Dichtungen erfordert werde. Die eigentlichen Originalien der Poesie fand Hamann also in der Bibel, ihn

entzückte die patriarchalische Naivität des Alten Testaments, die Großartigkeit der Propheten und des Buches Hiob, ihn entzückte auch das Grußkapitel des Römerbriefs, der Brief an den Philemon, besonders aber die Gleichnisreden Jesu. Die alten Griechen, vor allen Homer blieben seine Lieblinge. Hamann war einer der ersten in Deutschland, der Shakespeares Größe lebendig erfaßte. In seinen „Sokratischen Denkwürdigkeiten" wird zum ersten Male Shakespeare neben Homer gestellt. Hamann war es, der zuerst die Begeisterung für das Volkslied weckte. Es ist unter allen Sachkundigen heute darüber ein Einverständnis vorhanden, daß, wie Prof. Franklin Arnold sich ausdrückt, „unter den Bahnbrechern, die dem Geist des 19. Jahrhunderts in denjenigen Beziehungen, die es vom 18. unterscheiden, vorgearbeitet haben, keiner mit einer so konzentrierten Energie und zugleich so vielseitig vorgearbeitet hat wie Hamann."[1])

Nun ist bekannt, daß Hamann eine schriftstellerische Eigenart hat, die dem Verständnis ungemeine Schwierigkeiten bietet. Was er schreibt ist von Citaten und schwer verständlichen Anspielungen so reichlich durchsetzt, daß das Verständnis fast in jeder Zeile auf Hindernisse stößt. Man würde ihm zwar unrecht thun, wenn man seine ganze Eigentümlichkeit in die Häufung von Citaten und dergleichen setzen wollte. Es ist doch wahr, was R. Rocholl über ihn schreibt: „Zwischen all den Trümmerhaufen übereinandergeworfener Citate glänzen stille, klare Brunnen wie Augen, die den Himmel spiegeln, unergründlich schön. Man sieht in die geheimnisvolle Tiefe, und das Licht des Angesichts des Königs aller Könige leuchtet."[2]) So viel ist aber doch richtig, daß die Schwierigkeiten, welche die Hamannschen Schriften dem Leser bereiten, ein Hindernis darstellen für unvermittelte Einwirkung auf weitere Kreise. Darum ist es so wichtig gewesen, daß Hamann an seinem jüngeren Landsmann und Freund Joh. Gottfried Herder einen Dolmetscher seiner Ideen fand, der „seinen Meister aufs halbe Wort verstand." Professor R. Haym, der treffliche Biograph Herders, sagt: „Mehr als irgend ein anderer Mensch hat auf Herder Hamann eingewirkt. In unvergessenen Stunden las er an Hamanns Seite, unter seiner Anleitung zuerst Shakespeares Hamlet und Miltons verlorenes Paradies und wohl noch manches andere Buch. Da wurde ihm der Sprachlehrer zugleich ein Lehrer wichtigerer Dinge. Da zuerst fiel in seine Seele der Keim jener begeisterten Liebe zu den Schöpfungen des großen britischen Dramatikers, die er dann später in Straßburg auf den jungen Goethe und dessen Genossen übertrug."[3]) Wir wissen aus Goethes „Wahrheit und Dichtung", was Herder für Goethe in der Straßburger Zeit bedeutet hat. Goethe suchte damals nach einem Meister. In Herder fand er ihn. Herder war es, der ihn auf die Psalmen, Homer, Pindar, vor allem auf Shakespeare wies. Aber alles, was Herder hier weitergab, hatte er von Hamann empfangen. Goethe schreibt in Wahrheit und Dichtung: „Ich ward mit der Poesie von einer

---

[1]) In Hauck, Realencyklopädie VII, 371.
[2]) R. Rocholl, Joh. Georg Hamann, S. 9.
[3]) Haym, Herder I, 61.

ganz anderen Seite, in einem anderen Sinne bekannt als bisher, und zwar in einem solchen, der mir sehr zusagte. Die hebräische Dichtkunst, die Volkspoesie gaben das Zeugnis, daß die Dichtkunst überhaupt eine Welt- und Völkergabe sei, nicht ein Privat-Erbteil einiger feinen, gebildeten Männer. Ich verschlang das alles, und je heftiger ich im Empfangen, desto freigebiger war Herder im Geben, und wir brachten die interessantesten Stunden zusammen zu." Herder machte ihn auch mit Hamanns Schriften bekannt. Goethe gab sich diesen Studien ganz hin: „Ich fühlte, daß mir in Hamanns Schriften etwas zusagte, dem ich mich überließ, ohne zu wissen, woher es komme und wohin es führe." „Von jetzt ab," so sagt Hermann Grimm, nachdem er vorher den maßgebenden Einfluß von Hamann und Herder auf Goethe dargelegt, „von jetzt ab können wir rechnen, daß Goethes echte Produktivität ihren Anfang nimmt. Das Vorhergehende waren nur planlose Versuche gewesen."[1]) — Hamann — Herder — Goethe — es giebt keine strikttere Verbindung im Aufgang der zweiten Blüte-Periode unserer deutschen Litteratur als diese. Und wenn wir uns vergegenwärtigen, was Hamann vertrat und was Goethe für das Geistesleben unseres deutschen Volkes bedeutet hat und bedeutet, dann werden wir auch würdigen, wieviel wir Hamann verdanken. Prof. R. F. Grau hat in einem Vortrage, den er am hundertjährigen Todestage Hamanns in Königsberg gehalten, ihn den „treuen Eckart unseres christlichen Volkes" genannt und hat seine Bedeutung treffend zusammengefaßt in dem Wort: „Daß unsere moderne Litteratur vornehmlich in Herder und Goethe zum Christentum immerhin noch so zahlreiche freundliche Beziehungen aufweist, daß sie nicht ganz und gar faustisch sich abwendet und in reines Heidentum zurückfällt, das ist zu einem guten Teil Hamanns Verdienst."

---

24. Friedrich Schiller.

Von Dr. **Hermann Mosapp**, Stadtpfarrer in Heidenheim a. Br.

Mit Schiller sind wir zu dem Höhepunkt der klassischen Litteraturperiode unseres Vaterlands gelangt, zu dem Dichter der hohen, sittlichen Ideale, der überall, wo Herzen schlagen fürs Wahre, Hohe, Schöne, sein unvergänglich Denkmal hat, dauernder als Erz und Stein. Die Frage nach Schillers Verhältnis zum Christentum läßt sich nicht leicht oder in einem Satze beantworten. Die folgenden Zeilen wollen zeigen, wie in verschiedenen Perioden seines Lebens dieses Verhältnis sich verschieden gestaltete, wie in seinem Leben nicht bloß ein ästhetischer, sondern auch ein

[1]) H. Grimm, Goethe, S. 58.

sittlich-religiöser Läuterungs- und Werdeprozeß sich vollzog, dessen Endpunkt den Dichter zu der verehrungswürdigen Persönlichkeit macht, an der wir mit ungeteilter Bewunderung hinaufschauen, von der Goethe in seinem Epilog zur Glocke so schön sagt:

Zum Höchsten hat er sich emporgeschwungen
Mit allem, was wir schätzen, nah verwandt;

und wiederum:

Indessen schritt sein Geist gewaltig fort
Ins Ewige des Wahren, Guten, Schönen,
Und hinter ihm, in wesenlosem Scheine,
Lag, was uns alle bändigt, das Gemeine.

Schillers erste Jugend war umgeben von dem Geist aufrichtiger Frömmigkeit, die ihm in den charaktervollen Gestalten der Eltern — beim Vater mehr in gesetzlichem Ernst, bei der Mutter mehr in evangelischer Milde — entgegentrat und deren tiefe Eindrücke als ein unverwischbarer Grundton lebenslang in seiner Seele nachklangen. Vor allem übte die Mutter einen tiefen Einfluß auf das innere Leben des Knaben aus, und oft soll derselbe, wenn sie von Gott oder dem Heiland erzählte, bis zu Thränen ergriffen worden sein. Diese religiöse Grundlage bildete sich unter dem Einfluß des ehrwürdigen Pfarrers Moser in Lorch, dem der Dichter in seinen „Räubern" ein Denkmal der Liebe gesetzt hat, zur eigentlichen Neigung zum geistlichen Stande aus, auf den er einige Jahre mit ernstem Fleiß sich vorbereitete. Durch Herzog Karls Willen aus dieser Laufbahn herausgerissen und zu einem andern Studium gezwungen, verlor unser Dichter in der hohen Karlsschule in Stuttgart mit ihrer pedantisch-zopfigen Erziehungsart und ihrer alle freie Regung des Geistes beschneidenden Unterrichtsmethode mehr und mehr den frohen, frommen Kinderglauben. Der Mechanismus, nach welchem hier selbst in den Andachtsübungen alles zugeschnitten war, und der starre Dogmatismus, in dem die Religionslehre damals vorgetragen ward, war nur geeignet, auf ein von Haus aus religiöses Gemüt abstoßend zu wirken und dem Zögling nicht bloß das Zerrbild des Christentums, sondern dieses selbst unliebsam zu machen. In den späteren „philosophischen Briefen" des Julius an Raphael hat wohl der Dichter seine eigenen Kämpfe, Zweifel und Erlösungsversuche uns dargestellt. Aber auch durch die meisten dichterischen Produkte dieser ersten Periode zieht sich etwas von leidenschaftlichem Kampf mit sich selbst und allem Bestehenden hindurch, vgl. besonders die „Leichenphantasie", die „Elegie auf den Tod eines Jünglings", und vor allem die „Räuber" mit ihrem wild gärendem Feuergeist. Und doch blickt aus der ungezügelten Form stets die Hoheit des sittlichen Geistes hervor, durch welche Schiller im „Sturm und Drang" nicht untergegangen ist, sondern sich siegreich daraus hervorgerungen hat.

Unter widrigen Geschicken, die doch allmählich immer freundlicher sich gestalteten, reifte in dem Dichter seine ästhetische Welt- und Lebensansicht heran, die ihn vom positiven Christentum immer weiter ab und einer verschwommen-allgemeinen Religion der Schönheit und Freiheit entgegentrieb. Je mehr er das Reinmenschliche anstrebte, desto mehr widerte ihn die Entstellung desselben durch religiöse Beschränktheit oder Heuchelei an.

Auf der einen Seite trat ihm theoretische Formelrechtgläubigkeit, die das Herz, auf der andern enge, beschränkte Frömmigkeit entgegen, die den Geist nicht befriedigen konnte. Und die Züge solcher Vertreter eines erstarrten Christen- und Kirchentums übertrug er nur zu leicht auf den Gott desselben, der ihm als ein strenges, finsteres Wesen, dessen Verehrung ihm als knechtisches Zittern erscheint. Der klassische Ausdruck dieser Stimmung sind „Die Götter Griechenlands", ein Gedicht, das Schiller nie verfaßt hätte, wäre ihm zu seiner Zeit das Christentum des 19. Jahrhunderts entgegengetreten.

Aber der tosende Waldbach strömt immer weiter herab in die Ebene, ruhiger werden seine Wellen, sanfter seine Ufer. Unter dem sänftigenden Einfluß seiner vortrefflichen Gattin verlor sich immer mehr das ungestüme Sehnen der Jugend, und die innige, engelgleiche Liebe, die diese Frau ihm entgegenbrachte, erweckte auch in ihm ein Verständnis für das Wesen der christlichen Religion als der Religion der Liebe. Und durch das Studium Kants mit seiner ernsten Weltansicht, welche die religiösen Wahrheiten durch die Thatsachen des sittlichen Bewußtseins vermittelt, lernte er über seine früheren Zweifel zu einer positiveren Stellung zum Christentum sich zu erheben. Entstammen dieser letzten Periode seines Schaffens die vollendetsten Produkte seiner Muse in Lyrik und Drama, so ist sie zugleich diejenige, in der er dem Christentum wieder näher steht. Und diese letzte Lebensperiode ist es darum vor allem, die wir in folgender gedrängten Darstellung des Verhältnisses Schillers zum Christentum berücksichtigen.

Wie schon bemerkt, war Schiller durch die mangelhafte Erscheinungsweise des Christentums seiner Zeit, den herzlosen Rationalismus und die starre Orthodoxie des 18. Jahrhunderts, verhindert, das Christentum in seiner ganzen Tiefe zu verstehen. So nur ist es erklärlich, daß wir auch in dieser letzten Periode immer wieder Äußerungen finden, die ihn von der abstrakten Höhe der Vernunftreligion auf die positiven Religionen, auf das Christentum herabschauend zeigen, wie die bekannte Votivtafel:

> Welche Religion ich bekenne? Keine von allen,
> Die du mir nennst. — Und warum keine? — Aus Religion.

Und doch stand Schiller dem Christentum näher, als er selbst wußte; etwas von der anima naturaliter christiana des Tertullian prägt sich wie schon in seinen früheren Perioden, so namentlich jetzt in ihm aus. Wenn er an Goethe schreibt (17. Aug. 1795): „Ich finde in der christlichen Religion virtualiter die Anlage zu dem Höchsten und Edelsten, und die verschiedenen Erscheinungen desselben im Leben erscheinen mir bloß deswegen so widrig und abgeschmackt, weil sie verfehlte Darstellungen dieses Höchsten sind. Hält man sich an den eigentlichen Charakterzug des Christentums, der es von allen monotheistischen Religionen unterscheidet, so liegt er in nichts anderem als in der Aufhebung des Gesetzes, des kantischen Imperativs, an dessen Stelle das Christentum eine freie Neigung gesetzt haben will. Es ist also, in seiner reinen Form, Darstellung schöner Sittlichkeit oder Menschwerdung des Heiligen und in diesem Sinn die einzige ästhetische Religion", so sehen wir hier, wie die christliche Quelle

der Kindheit und Jugend und die ästhetischen Gewässer der zweiten Periode sozusagen in ein Bett gemündet haben und wie der Dichter im Christentum die vollkommenste Lösung aller Zweifel und die edelste Befriedigung alles Strebens gefunden hat, und es entsprach seiner eigensten Lebenserfahrung, wenn er in den „Johannitern" rühmt:

Religion des Kreuzes, nur du verknüpfest in einem
Kranze der Demut und Kraft doppelte Palme zugleich!

Und wenn einige seiner größten Dramen aufgebaut sind auf die Idee notwendiger Verknüpfung von Schuld und Strafe — ist das nicht auch ein christlicher Gedanke? Sein Gott ist nicht der Gott der Pantheisten, sondern der lebendige Gott, dessen Gesetz die Schuld zu „der Übel größtem" macht. Wie ganz anders, als der Lobpreis der „Götter Griechenlands" klingt die Anerkennung der christlichen Gottesidee:

Und ein Gott ist, ein heiliger Wille lebt,
Wie auch der menschliche wanke;
Hoch über der Zeit und dem Raume webt
Lebendig der höchste Gedanke,
Und ob alles in ewigem Wechsel kreist,
Es beharret im Wechsel ein ruhiger Geist —

oder die Wertschätzung der Person Jesu Christi:

— Geboren wurde der Jungfrau Sohn,
Die Gebrechen der Erde zu heilen,
Verbannt ward der Sinne flüchtige Lust,
Und der Mensch griff denkend an seine Brust!

Tiefchristlich ist es auch, was Schiller singt von der „Würde der Frauen", denn das Christentum erst hat das weibliche Geschlecht wieder in seine gottgewollte Stellung eingesetzt. Zu den schönsten Stellen seiner Werke gehören die Worte, in denen er die sittlich verklärte Liebe preist, die auch mit dem Tod nicht stirbt:

Ob ich den Verlorenen gefunden?
Glaube mir, ich bin mit ihm vereint,
Wo sich nicht mehr trennt, was sich verbunden,
Dort, wo keine Thräne wird geweint.

Und wie hoch über der vagen Unsterblichkeitsidee der Philosophie steht der Glaube an die persönliche Auferstehung, die Schiller in den herrlichen Worten seiner „Glocke" ausspricht:

Dem dunkeln Schoß der heil'gen Erde
Vertrauen wir der Hände That
Vertraut der Sämann seine Saat
Und hofft, daß sie entkeimen werde
Zum Segen nach des Himmels Rat.
Noch köstlicheren Samen bergen
Wir trauernd in der Erde Schoß,
Und hoffen, daß er aus den Särgen
Erblühen soll zu schönerm Los.

So darf man zusammenfassend sagen, daß unser Dichter nicht ferne war vom Reiche Gottes. Kann man auch manche Mängel seiner Er-

kenntnis in christlichen Glaubenssachen nicht ableugnen, wie sie aus dem theologischen Zeitgeist zu erklären sind, so ist doch der Glaube an die Zentraldogmen des Christentums vorhanden. Ist er auch kein unmittelbarer Verkündiger und Lobredner des Christentums, so hat er doch durch seine von heiliger Sehnsucht und Liebe durchglühte Lyrik wie durch manche edle Lebensbilder in seinen Dramen das wahre Christentum mächtig gefördert, indem er eine innigere Auffassung und lebendigere Aneignung desselben anbahnte und vorbereitete. Und in seinem persönlichen Leben hat er die hohen sittlichen Ideale der christlichen Religion voll und ganz verwirklicht: er hat nie seine Hand müßig an den Pflug gelegt, um zurückzuschauen, sondern hat vergessen, was dahinten ist, und sich gestreckt nach dem, das da vorne ist, und unablässig nachgejagt dem vorgesteckten Ziel der Vollkommenheit. Mit bewundernswerter Energie hat er einen siechen Körper gezwungen, das Werkzeug eines rastlos arbeitenden Geistes zu werden, und hat sich im Dienste seines Dichterberufs verzehrt. Mit Recht nennt Thomas Carlyle ihn „das Ideal des vortrefflichsten Sterblichen, der selbst im Nichtmusterhaften das allgemeine Musterbild der Menschheit zeigt," und Goethe giebt ihm im Gespräch mit Eckermann (September 1828) das schöne Ehrenzeugnis: „Schiller war immer im absoluten Besitze seiner großen Natur. Nichts geniert ihn, nichts engt ihn ein, nichts zieht den Flug seiner Gedanken herab; was in ihm von großen Ansichten lebt, geht immer frei heraus ohne Rücksichten und Bedenken. Das war ein rechter Mensch, so sollte man auch sein! Schillern war eben eine Christustendenz eingeboren: er berührte nichts Gemeines, ohne es zu veredeln." Kleinlich wäre es, diesen „rechten Menschen" richten zu wollen mit dem Worte: „Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich;" vielmehr gilt ihm gewiß das andere Wort des Herrn: „Wer nicht wider uns ist, der ist für uns." Er ist ein glänzender Beweis dafür, wie das christliche Princip alle Elemente des Seins durchdrungen, Kunst, Wissenschaft und Leben veredelt und geheiligt hat, wie das Christentum eine Kraft Gottes ist, die allmählich die Welt überwindet und der jede menschliche Bestrebung dienen muß zum Kommen des göttlichen Reiches. So darf auch der gläubige Christ sich seines Schiller freuen und dankbar Goethes Wort unterschreiben:

Er glänzt uns vor, wie ein Komet entschwindend,
Unendlich Licht mit seinem Licht verbindend.

Litteratur: P. Kleinert, Schillers religiöse Bedeutung, Berlin 1867. Rud. Binder, Schiller im Verhältnis zum Christentum, Stuttgart 1839. P. W. Schmidt, Schillers religiöse Gedankenwelt, 1872. Das Schillerfest in Schillers Heimat, Stuttgart 1859, S. 14 ff. Gust. Baur in K. A. Schmids Encyklopädie des gesamten Unterrichts- und Erziehungswesens, erste Aufl. Bd. 7, 586 ff.

25. Johann Wolfgang Goethe.

Von Dr. **Heinrich Rocholl**, Konsistorialrat zu Hannover.

Daß Johann Wolfgang Goethe nicht bloß unter den deutschen Dichtern wegen der Gediegenheit seiner poetischen Schöpfungen mit ihren reichen Schätzen geistigen Lebens den ersten Ehrenplatz einnimmt und für die Jahrhunderte behalten wird, sondern auch in der gesamten Menschheit bei allen Völkern gleichsam als ein Fürst unter Denkern und Dichtern, als ein Heros und Meister weltlicher Bildung, Lebenskunst und Weisheit stets bewundert werden wird, diese Anerkennung wird ihm gezollt werden, solange eben geistiges Leben in Poesie wie Prosa unter den Menschen gepflegt wird. „Der Mann — so sagte Dr. Lasson, als im Jahre 1899 das anderthalbhundertjährige Gedächtnis Goethes gefeiert wurde — ist zum Typus geworden, zum Symbol; nicht eine kleine, eine engere Gemeinde sammelt sich um ihn, sondern ein ganzes großes Volk ist es, das sich in ihm spiegelt. Er ist der Vertreter dieses Volkes auf dem Höhepunkt seiner Kultur, aber auch das nicht mit irgend welcher Ausschließlichkeit. Die gesamte geistige Anlage der Nation und die Summe ihrer geistigen Arbeit in dem langen Laufe ihrer wechselreichen Geschicke stellt sich in dem einen Manne und in einer zeitlichen Erscheinung dar.“ Und mit Recht legt der Litterarhistoriker Vilmar die Größe des gefeierten Dichters in den schönen Worten dar: „Alles Bewußte, Gemachte, Künstliche, wovon die vergangenen Dichterzeiten beherrscht waren, ist bei ihm verschwunden; das Genie ist Wirklichkeit geworden. Diejenigen Eigenschaften, die den Genius kennzeichnen, die unmittelbare Wahrheit und Wärme des Gefühls, die von klarem Seelenfrieden umschlossen, die freie und rasche Bewegung, die von der großartigsten innern Ruhe beherrscht wird, dieses tiefe Hineinleuchten des eigenen Selbst in den Gegenstand, um denselben im Augenblick wieder zurückzunehmen in das Selbst und ihn nach sicheren Formen zu gestalten, diese weiche und bildsame Objektivität und diese energische, selbstbewußte Subjektivität . . . diese Eigenschaften sind es, die unserm Goethe verliehen waren, und welche Schiller in dem Gedicht „Das Ideal und das Leben“ verherrlicht hat.“ Und so wird Goethes Dichtergröße und sein Verdienst auf dem Gebiete des Geistes wohl niemals angetastet werden; der Ruhm von seinen Erdentagen wird in Äonen nicht untergehen.

Für uns entsteht nun die Frage, welche Bedeutung Jesus Christus, welcher das A und O des Heils des einzelnen Menschenlebens und der ganzen Weltgeschichte ist, für diesen gewaltigen Dichter und Denker, für diesen, wie man heute beliebt zu sagen, Übermenschen gehabt hat? hat Goethe in seinem Streben nach Wahrem, Schönem und Gutem auch dem gedient, welcher der Schönste unter den Menschenkindern war, und hat er im Suchen nach Licht den gefunden, der von sich sagen konnte: „ich bin das Licht der Welt; wer mir nachfolget, der wird nicht wandeln in Finsternis, sondern wird das Licht des Lebens haben?“ Die Frage spitzt sich dahin zu, welch ein Verhältnis der Dichterfürst zum Christen-

stentum, zu dem in der Bibel dargelegten, positiven Christentum gehabt, und ob durch sein Wirken, Dichten und Forschen die Menschheit, vornehmlich das deutsche Volk dem Erlöser und Heiland und der Segensmacht, welche von ihm ausgeht, näher gebracht worden ist? Die religiöse Seite seiner Persönlichkeit und seiner Dichtung muß demnach näher betrachtet werden.

Aber gerade an dieser Frage scheiden sich die Geister. Die Zahl der ernsten, gläubigen, bibelfesten Christen ist nicht gering, welche bei aller Bewunderung seines dichterischen Genius ihm den Vorwurf machen, daß er kein Bekenner und Anhänger Jesu Christi gewesen, daß er dem Christentum oft eine kalte Gleichgültigkeit, ja eine entschiedene Feindseligkeit entgegengebracht habe, daß noch heute manche seiner Werke und Dichtungen vom wahren, christlichen Glauben abzulenken vermögen. Man weist mit Vorliebe in der Verwerfung des Dichters auf dessen *Lebenswandel in sittlicher Hinsicht* hin, welch einen Mangel an Selbstzucht zeigte er im Umgang mit Frauen, wie groß und oft war der Anstoß, welchen er auf jeden sittlich denkenden Menschen im leichtfertigen Spiel mit der Ehe trotz aller seiner Poesie und Dichtkunst gegeben! Hat er nicht gerade in der Glanzperiode seines Lebens oft ein ablehnendes Wort, ein offenkundiges Bekenntnis über *seine negative Stellung zum Christentum* gesprochen und mit Bewußtsein wiederholt? Hat er nicht klipp und klar erklärt, daß er kein Christ sei und auch keiner sein wolle? Wie bitter und spöttisch hat er sich über manchen christlichen Bekenner geäußert! auch hat er nie im Bereich des kirchlichen Lebens gestanden und zur Ehre des Herrn Jesu Christi durch öffentliche Handlungen gewirkt. Mit einem Wort: was er einmal von sich selbst sagte, er sei *ein Heide, ein decidierter Nichtchrist*, das ist er, so sagt man, auch im Grunde genommen geblieben, selbst wenn er nach seiner Willkür zuweilen anerkennende Gedanken über Christum und Christentum ausgesprochen hat, wenn sie ihm gerade paßten.

Im Gegensatz zu diesen scharfen, vom streng christlichen, biblischen, kirchlichen Standpunkt ausgehenden Kritikern erheben gerade heutigen Tages ganze Reihen sogenannter Gebildeter ihre Stimmen, um jedes abfällige Urteil über den großen Genius als nichtig hinzustellen. Nach dem Vorgang von D. F. *Strauß* in seinem alten und neuen Glauben will man entweder Goethe als den Bahnbrecher und Stimmführer einer ganz neuen Welt- und Lebensanschauung, einer neuen das Christentum ablösenden, materialistischen Denkweise ansehen, oder man findet in ihm, in seinen Gedanken und Dichtungen geradezu das wahre, bis jetzt durch die Kirche niedergehaltene, also genuine Christentum, welches frei von allem Formelwesen der Dogmatik göttlichen Geist und göttliches Leben enthalten soll. Um ihn, als einen Meister aus Gott, als eine geistige Autorität ersten Ranges, schart sich eine große Gemeinde von Gebildeten und Gelehrten zu einem Weltbund zusammen. Wenn sie auch nicht vor ihm niederknien, wie einst *Wieland* that, als er seine Größe erkannte, so treiben sie doch einen wahren *Goethekult*; alles wird an ihm bewundert und nachgeahmt; alles soll für alle Zeiten und Völker an ihm mustergültig und maßgebend sein. Er ist für sie gleichsam ein neuer Christus geworden.

Diesen Verehrern des großen Dichters leisten unbewußt und unabsichtlich viele im lebendigen Glauben stehende Christen einen erwünschten Dienst, wenn sie aus seinen zahlreichen Werken und Darlegungen, namentlich aus der letzten Zeit seines Lebens, eine Reihe von solchen heraussuchen und rühmend wiederholen, in welchen er bei gewissen Gelegenheiten in religiösem Aufschwung seiner Seele über Gott und Jesum Christum, über den Glauben und das Gebet, über die Bibel in großartigster Weise sich geäußert hat. Eine Fülle biblischer Wendungen und Gedanken begegnen uns in seinen Werken. Ohne nun den Zusammenhang zu erforschen, in welchem Sinne — ob in vollem, ernstem Wortsinn, ob humoristisch angewendet, ob im verborgenen oder deutlichen Widerspruch — Goethe gesprochen hat, zieht man einfach den Schluß, daß er, ein bekenntnistreuer Christ geworden, zu einem vollen Ergreifen des Heils in Christo gelangt und ein eifriger Verteidiger des in der Bibel geoffenbarten Wortes Gottes gewesen sei, und man irrt doch sehr in dieser Auffassung. In der geistigen und seelischen Entwicklung dieses großen Mannes wogte es wie in dem Meere; durch Glauben wie Unglauben mußte er hindurch, in Ewigkeitsgedanken war er oft himmelhoch jauchzend und dann wieder bis zum Tode betrübt; in seinem Geiste wühlten miteinander christliche wie nichtchristliche, idealistische wie naturalistische Elemente. Man darf ihn aber nicht allein bewundern oder vom christlichen Standpunkt beklagen, nicht etwa nur entschuldigen oder tadeln; man muß ihn verstehen. Um aber dahin zu gelangen, ist es durchaus nötig, einen Blick in die Entwicklung seines persönlichen, inneren, seelischen Lebens zu versuchen; wir werden erkennen, daß er in der Hinneigung und Abneigung zum Christentum sich nicht gleich geblieben ist, daß in Bezug hierauf verschiedene Lebensalter zu unterscheiden sind. Das ist aber sicher, daß er, der zu den Größten aller Menschen zu rechnen ist, sich mit dem Allergrößten, der mit uns ein Menschenantlitz getragen, mit dem Gottes- und Menschensohn Jesus Christus von Kind an bis zum Greisenalter beschäftigen und sich auseinandersetzen mußte, daß er vor die Alternative gestellt wurde, entweder ihn zu verleugnen oder zu bekennen, ihn zu schmähen oder ihn anzubeten. In diesem Streit und Widerstreit seiner religiösen wie irreligiösen Gefühle, Gedanken und Poesien trat gerade am Schluß seines Lebens eine wohlthuende Ruhe und Harmonie ein, indem er nach seinem schwachen Glauben die Ehre dem himmlischen Herrn zu geben sich beeilte, welche ihm gebührt. Daß er, der oft sich rühmte, nur Weltmensch zu sein, der wie keiner zuvor die Herrlichkeit dieser Welt und des Menschenwesens in so herrlichen Farben geschildert, direkt oder indirekt, mit Absicht oder ohne seinen Willen, oft im Scherz oder auch im Ernst dem Christentum und zwar dem echten, biblischen Christentum Dienste leisten mußte, daß er sein deutsches Volk durch seine Poesien und Gedanken immer wieder auf Gott und den, den er uns zu unserm Heil gesandt, wenn auch oft nur gezwungen, hinweisen mußte, darin liegt eine gewisse göttliche Ironie. Jesaias sagt von dem leidenden Gerechten: „er soll die Starken zum Raube haben;“ auch ein Johann Wolfgang Goethe mußte, mochte er wollen oder nicht, den Namen verherrlichen, der über alle Namen ist. Dies wird uns klar, wenn wir das Leben Goethes in

seinen Hauptphasen, wenn auch nur in kurzen Zügen, uns vergegenwärtigen.

In seiner ersten Dichterperiode bis 1786 hat er im Herzen eine mannigfaltige Anregung und innere Freude für die Religion, für das Christentum bekundet. Er beschäftigt sich fleißig mit dem Bibelstudium; er dankt gerade „ihr seine sittliche Bildung und mißbilligt die ungerechtfertigten spöttlichen und verdrehenden Angriffe auf sie." Ergriffen liest er den Messias von Klopstock und dichtet selbst eine Anzahl geistlicher Oden und Lieder; außerdem entstand als die Frucht seiner hebräischen Studien ein biblisches Gedicht über Joseph und seine Brüder. Obwohl er in Leipzig ein flotter und ausgelassener Student wurde, ließ er doch von der großen Ehrfurcht vor der Heiligen Schrift nicht ab; und als er, neunzehn Jahre alt, ernstlich krank wurde, fand er Trost im Lesen derselben. Gerade christlich gereifte Persönlichkeiten sollten ihm nahe treten, aus deren Umgang er erfahren konnte, welch eine Lebensmacht im christlichen Glauben verborgen liegt. Da ist die treue Freundin seiner Mutter, Fräulein von Klettenberg, welcher er in den „Bekenntnissen einer schönen Seele", ein köstliches Denkmal seiner Dankbarkeit und Verehrung gesetzt hat; sie wußte ihn durch Gottes Wort zu trösten, als er über seine Krankheit voll Unmuts wurde; freilich er verstand sie nicht, als sie treuherzig ihm vorhielt: sein inneres Elend komme nur daher, weil er noch keinen versöhnten Gott habe. Da waren es Graf Zinzendorf, Jung Stilling, Hamann, Herder, Klopstock und vor allem Lavater, welche bedeutenden Geistesmenschen durch den aufgehenden Ruhm des jungen Dichters nach Frankfurt gezogen wurden. Wie konnte er seinen Freund Lavater, den er als Christ vor allem schätzte, lobend erheben: „solche Wahrheit, Glaube, Liebe, Geduld und Stärke, Weisheit und Güte, Mannigfaltigkeit und Ruhe ist weder in Israel noch unter den Heiden zu finden." Er nennt ihn den „besten, größten, einzigsten aller sterblichen und unsterblichen Menschen." Er wird, innerlich angefaßt, zu einem beredten Apologeten des Christentums; gegen den Spötter Voltaire tritt er mit der Schärfe seines Geistes auf. Man hat den Eindruck von der innerlichen Entwicklung des jungen Dichters, daß nicht viel fehlte, daß er ein Christ, und zwar ein ganzer Christ geworden wäre. Sicherlich hat er in der ersten Zeit seines dichterischen Schaffens durch den Umgang mit ernsten christlichen Persönlichkeiten in seinem Herzen ein Kapital von Eindrücken von der Hoheit des Christentums gesammelt, welches zeitlebens für ihn Zinsen trug; dies alles wurde später ein Stachel für ihn, der ihn reizte und ihm wehe that, wenn er an den Gottesfrieden der „schönen Seele" und der von ihm bewunderten „Gottesmenschen" dachte; es wurde auch oft ihm ein Gnadenbote, der ihn erquickte, wenn er sich nach dem Frieden seiner Seele sehnte. Doch alle diese christlichen Eindrücke sollten nicht stichhaltig bleiben, sondern schnell vorübergehen. Von dem Dichter wurden sie nur mit dem Gefühl erfaßt, sie gefielen ihm aus ästhetischen Gründen; sie wurden nicht innerlich verarbeitet; sie waren nicht in christliche Grundsätze umgesetzt, als der großartige Geist des Mannes in sich erstarkte und andere Eindrücke und Einflüsse entgegengesetzter Art sich geltend machten.

Goethe bekam im Jahre 1775 eine Einladung von seiten des eben zur Regierung gelangten Herzogs Karl August von Weimar, an dessen Hof zu kommen; er folgte derselben und wurde der intimste Freund, Gefährte und Ratgeber des jungen, lebenslustigen und auch geistreichen Fürsten. Doch der Hof war ganz verweltlicht, und das Leben an demselben drängte Goethe, der bald der Mittelpunkt der ästhetisch angeregten Gesellschaft wurde, dessen Hauptthätigkeit von allerhand Hoffestlichkeiten, theatralischen Aufführungen, von Deklamationen seiner zahlreichen, schönen Gedichte und Werke in Anspruch genommen war, schnell von dem Christentum ab. Es entsteht ein Zwiespalt in seiner Seele, anstatt des Seelenfriedens überfällt ihn eine unheimliche Unruhe, anstatt des eben aufgekeimten Glaubens der nagende Zweifel. Er bekennt selbst, daß er „Kirche und Altar hinter sich ließ, um der innerlichen Last zu entgehen"; er meidet die kirchliche und christliche Gesellschaft; er kann nicht mehr glauben, nicht mehr beten. Man hat nach Gründen gesucht, weshalb die Abkehr von allem Christlichen sich im Herzen des Dichters so schnell vollzog. Es zeigte sich an ihm, daß er aus seinem elterlichen Hause wenig christliche Eindrücke empfangen, da seine Mutter eine echte Weltfrau gewesen, die das Herz des Kindes nach oben zu Gott zu richten keinen Eifer gezeigt hat. Sicher dürfte es sein, daß der leicht erregte und bewegte Dichter keinen Gegendamm fand, welcher die Flut der Weltlichkeit und des leichten Lebensgenusses aufhalten, auf welchem der Glaube festen Fuß fassen konnte. Die damalige evangelische Kirche war erstarrt in absterbender Orthodoxie oder seichter trockner Moral; der dürre Rationalismus bot dem nach Wahrheit dürstenden Dichter keine genügende Nahrung, klagte er doch selber oft über den mangelhaften Unterricht, den er als Konfirmand empfangen, und über die geistlosen Predigten, mit denen man in der Kirche gequält wurde. Daneben machten sich auf dem heiligsten Gebiete des Lebens in jener Zeit die fremdartigen Einflüsse des englischen Deismus, des französischen Materialismus namentlich auf die jugendlichen Geister, so auf Goethe geltend. Alle diese Faktoren trieben den Dichter vom Christentum ab und veranlaßten ihn, sich eine eigene Gottes- und Weltanschauung zu bilden. Er beschäftigte sich während seines Weimarer Aufenthalts mit dem Philosophen Spinoza und fand in dessen pantheistischen Ideen seine volle Befriedigung. Der Religion des Erlösers, welche ihm die „absonderlichen Christen", mit denen er früher Umgang gepflegt hatte, „nur in Einseitigkeiten" darzubieten scheine, setzte er eine Religion des Schöpfergottes entgegen; er drückt sie in den Versen aus: „Was kann der Mensch im Leben mehr gewinnen, als daß sich Gott-Natur ihm offenbart?" Ein naturalistischer Zug nimmt all sein Denken in Beschlag; Rückkehr zur Natur wird seine Losung. Er verwirft die Lehre Christi von der Verderbtheit der menschlichen Natur; selbst die Sünde erscheint ihm nicht mehr als eine Entartung derselben. Gott sieht er in dem schönen Leben der unerschöpflichen Natur; Menschenherz wie Natur sind ihm göttliche Offenbarungen, der Mensch hat die Aufgabe, dies zu erkennen, darin besteht die wahre Religion. Die Konsequenzen aus dieser naturalistischen Welt-

anschauung zieht er froh und selbstbewußt. Der Mensch ist, weil ein Teil der Natur, nicht frei:

„Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen,
Die Sonne stand zum Gruße der Planeten,
Bist alsobald und fort und fort gediehen
Nach dem Gesetz, wonach du angetreten.
So mußt du sein, du kannst dir nicht entfliehen, . . .
So sind wir scheinfrei denn, nach manchen Jahren,
Nur enger dran, als wir am Anfang waren."

Die sittliche Weltordnung ist ihm nur Naturordnung: „die sittliche Welt ist nur eine Provinz der Natur." Höhere Naturmächte begaben den einen mit höheren Kräften des Geistes, während andere leer ausgehen. Bei all diesen Ideen trat ihm der gerechte und heilige, persönliche Gott in den Hintergrund, wenn er auch viel über die Gottheit in der Natur nachdenkt und singt. Seine Frömmigkeit hat, wie Beyschlag richtig sagt, keine spezifisch christlichen Züge; sie trägt eher ideal heidnische; sie ähnelt der Frömmigkeit der griechischen Tragiker. Seine berühmt gewordene italienische Reise gab dieser Geistes- und Herzensrichtung neue Nahrung. Sie bildet ja überhaupt einen Wendepunkt in Goethes Leben; er selbst bezeichnet den Aufenthalt unter dem südlichen Himmel als die Zeit seiner geistigen Wiedergeburt, freilich in diametral entgegengesetztem Sinne, als das Christentum sie in uns erregen will. Indem ihm das Verständnis für die griechische Kunst aufging, wandte er dem Christentum den Rücken, kehrte er doch, wie er selbst sagt: „mit einem wahren julianischen Haß gegen das Christentum" zurück. Er huldigt nicht bloß der Naturvergötterung; von jetzt ab beginnt bei ihm eine wahre Kunstvergötterung. Manche seiner in Italien gesprochenen Worte und Dichtungen sind voll Bitterkeit gegen alles, was christlich heißt, wie seine Epigramme und Sprüche hinlänglich bekunden. Und diese Abneigung gegen die christliche Kirche bekommt erst recht in Italien Nahrung, als er den Katholicismus als eine Verzerrung des Christentums genau beobachten konnte. Wie scharf und beißend wird sein Spott über die „Pfaffen", über das ganze Ceremonienwesen der römischen Kirche:

„Mit Kirchengeschichte, was hab' ich zu schaffen?
Ich sehe weiter nichts als Pfaffen.
Wie's um die Christen steht, die Gemeinen,
Davon will mir gar nichts erscheinen. —
Glaubt nicht, daß ich fasele, daß ich dichte!
Seht hin und findet mir andere Gestalt!
Es ist die ganze Kirchengeschichte Mischmasch
Von Irrtum und Gewalt!"

Leider war dies nicht etwa nur ein aufwallender Protestantenzorn, nein, es war Haß gegen das Christentum selber; er war sich bewußt, von der christlichen Kirche sich loszusagen, in direkte Feindschaft gegen sie vorzugehen. Aus Rom meldete er: „Ich habe nun auch Gelegenheit, das Christentum von der Kunstseite näher anzusehen, und da wird's auch recht erbärmlich. — Es bleibt wahr, das Märchen von Christus ist Ursache, daß die Welt noch zehntausend Jahre stehen kann und niemand recht zum Verstand kommt, weil es ebensoviel Kraft des Wissens, des Verstandes,

des Begriffs braucht, um es zu verteidigen oder zu bestreiten." In dieser Verachtung gegen das Christentum bricht er sein vertrautes Verhältnis zu seinen christlich denkenden, früher intimen Freunden, so Lavater, dem er erklären muß, daß er weder ein Unchrist noch Widerchrist, wohl aber ein decidierter Nichtchrist sei. Voll Haß schreibt er über Lavater, an dessen christlichem Wesen er sich doch früher so sehr erquickt hatte: „Von Lavaters Zug nach dem Norden habe ich gehört; er hat auch in Weimar spioniert; unser entschiedenes Heidentum hat ihn aber bald verscheucht. Die Welt ist groß genug, laß ihn ziehen! Wo diese Brut hinkommt, kann man's immer gleich merken. Auf Macht, Rang, Geld, Einfluß ist alles gemünzt." Diese übermütige, herausfordernde Art wurde dadurch erhöht, daß Goethe ein wahres Glückskind war, bewundert von der ganzen Welt, hochgeehrt wo er sich nur blicken ließ, von keinen Sorgen geängstigt, in keiner Leidensschule geprüft.

Und doch bei aller seiner antichristlichen Gesinnung, welche er als ein durchaus wahrheitsliebender Mensch offenkundig zur Schau trug, müssen sich im Grunde seiner Seele doch noch andere, dem Christentum sich zuneigende Gefühle und Gedanken bewegt haben. Ein Beweis hierfür ist sein Werk aus jener Zeit „Iphigenie auf Tauris". Diese Heldengestalt, obwohl im antiken Gewande, wurzelt mit ihrem ganzen Sein in der Gottheit, deren Willen sie sich demütig unterwirft, und in deren Dienst sie wahrhaft frei ist. Diese erhabene Dichtung ist voll von tief christlichen Ideen; „alle menschlichen Gebrechen sühnet reine Menschlichkeit," das ist der Hauptpunkt des ergreifenden Dramas. Der innere geistige und später persönliche Verkehr mit dem Idealisten Schiller sollte den Realisten Goethe allmählich auf eine andere Bahn leiten. Beide schlossen, nach Goethes Ausdruck, einen Bund der Ergänzung. Es begann für ersteren „ein neuer Frühling, in welchem alles nebeneinander keimte, und eine zweite Jugend," wie er selbst gesteht. Naturalismus und Pantheismus befriedigen mit der Zeit die große Seele des Dichters nicht mehr; ein gutes Stück des Schillerschen Idealismus zog in dieselbe ein. Von diesem wurde er immer mächtiger auf Kant, den Philosophen des kategorischen Imperativs, gewiesen, den strengen Lehrer einer sittlichen Pflichtenlehre. Dieser Weise: „weckte den im ästhetischen Realismus befangenen Dichter und hob ihn von der hellenischen Vergötterung der durch die Kunst veredelten, schönen Sinnlichkeit aufs neue auf die Höhe seiner sittlichen Bestimmung." Durch Kant bekommt Goethe Ideen, mit denen er sich bis ans Lebensende in seinem Suchen und Forschen beschäftigt hat, von der persönlichen Freiheit des Menschen, von seiner sittlichen Verantwortlichkeit, von dem Gesetz in uns, dem Gewissen, von der sittlichen Selbstzucht:

„Wenn ein Mesch von allen Lebensproben
Die sauerste besteht, sich selbst bezwingt,
Dann kann man ihn mit Freuden andern zeigen,
Und sagen: das ist er, das ist sein eigen."

„Unser ganzes Kunststück besteht darin, daß wir unsere Existenz aufgeben, um zu existieren," sagt er in den Sprüchen. An vielen Äußerungen

in Prosa und Poesie merken wir, daß in der Seele des Dichters ein großer Umschwung und eine Annäherung an das Christentum sich anbahnt.

In der letzten Periode seines Lebens, welche man als das „Alter Goethes" bezeichnet und mit dem Tode seines heißgeliebten Freundes Schiller anfangen läßt, vom Jahre 1805 bis 1832, in welcher er, der Geistesfürst, fast auf allen wissenschaftlichen Gebieten mit allen Kräften seines Verstandes unausgesetzt herrschte, ist er in religiösen Fragen ruhiger und für manche Eindrücke des Christentums wieder empfänglicher geworden. Daher nennt man diese letzte Episode gern die Zeit der Vollendung des Dichters. Das Evangelium von Jesu Christo sollte auch in diesem großartigen Dichterleben den Triumph haben, eine bedeutende Rolle im Suchen und Forschen, in den Dichtungen und Untersuchungen des alternden Goethe zu spielen. Der Groll und die Bitterkeit gegen das Christliche verstummt; allmählich tritt an ihre Stelle eine ruhige Betrachtung, ja eine fromme Würdigung. Der einst so hochfahrende, sich oft selbst überhebende Geist schämt sich nicht, wieder zu der Bibel zu greifen und sich in die Tiefen des Wortes Gottes zu versenken; er steht staunend, ja im stillen anbetend vor der heiligen Gestalt Jesu Christi; sagt er doch: „Jene große Verehrung, welche der Bibel von vielen Völkern und Geschlechtern der Erde gewidmet wurde, verdankt sie ihrem inneren Werte. Sie ist nicht etwa ein Volksbuch, sondern das Buch der Völker, weil sie die Schicksale Eines Volkes zum Symbole aller übrigen aufstellt, die Geschichte desselben an die Entstehung der Welt anknüpft und — bis in die entferntesten Regionen der äußersten Ewigkeiten hinausführt." — „Die christliche Religion ist ein mächtiges Wesen für sich, woran die gesunkene und leidende Menschheit von Zeit zu Zeit sich immer wieder emporgearbeitet hat, und indem man ihr diese Wirkung zugesteht, ist sie über alle Philosophie erhaben und bedarf von ihr keine Stütze. — Mag der menschliche Geist sich erweisen wie er will: über die Hoheit und sittliche Kultur des Christentums, wie es in den Evangelien leuchtet, wird er nicht hinauskommen." — „Kein Schade geschieht den heiligen Schriften, wenn wir sie mit kritischem Sinn behandeln; der eigentliche innere Ur- und Grundwert geht nur desto lebhafter und reiner hervor. Dennoch halte ich die Evangelien alle vier für durchaus echt; denn es ist in ihnen der Abglanz einer Hoheit wirksam, die von der Person Jesu Christi ausging und die so göttlicher Natur war, wie nur je das Göttliche auf Erden erschienen ist. Fragt man mich, ob es in meiner Art sei, ihm anbetende Ehrfurcht zu beweisen, so sage ich: „ja durchaus!" Diesen herrlichen Zeugnissen kann man eine große Reihe von Urteilen über Luther und den Protestantismus hinzufügen, welche wahrhaft überraschend sind. Er meint: „Je tüchtiger wir Protestanten voranschreiten, desto schneller werden die Katholiken folgen, und es wird zuletzt dahin kommen, daß alles eins ist. Auch werden wir alle nach und nach von einem Christentum des Wortes und Glaubens mehr und mehr zu einem Christentum der Gesinnung und That kommen."

Freilich alle diese Worte über die christliche Religion dürfen uns nicht allzusehr imponieren! Sie sind mehr augenblickliche Be-

trachtungen des Verstandes, als die Ergüsse eines zum lebendigen Glauben hindurchgedrungenen Herzens; das Christentum bot ihm viel Stoff zum Nachdenken; doch hinein in eine Lebensgemeinschaft mit Christo drang sein Herz nicht. Den christlichen Aussprüchen lassen sich aus derselben Zeit des zunehmenden Alters auch wiederum naturalistische, pantheistische, rationalistische entgegenstellen. Einer wahren Bekehrung durch den Geist Gottes ging er aus dem Wege. Als im Jahre 1823 die Gräfin Bernstorff, eine geborne Gräfin Stolberg, mit der Bitte sich an ihn wandte: „den zu suchen, der sich so gern finden läßt, an den zu glauben, an den sie ihr Lebenlang geglaubt," da hat er die abwehrende, kühle Antwort: „Redlich habe ich es mein Lebenlang mit mir und anderen gemeint und bei allem irdischen Treiben immer aufs Höchste hingeblickt; Sie und die Ihrigen haben es auch gethan. Wirken wir also immerfort, so lange es Tag für uns ist; für andere wird auch eine Sonne scheinen; sie werden sich an ihr hervorthun und uns indessen ein helleres Licht erleuchten. Und so bleiben wir wegen der Zukunft unbekümmert! In unseres Vaters Reiche sind viele Provinzen, und da er uns hier zu Lande ein so fröhliches Ansiedeln bereitet, so wird drüben gewiß auch für beide gesorgt sein; vielleicht gelingt uns dann, was uns bis jetzt abging, uns angesichtlich kennen zu lernen und uns desto gründlicher zu lieben! — Möge sich in den Armen des alliebenden Vaters alles wiederfinden!" So spricht kein demütiger, gläubiger Christ, der Christo die Ehre giebt, so spricht, wie heutzutage, mancher oberflächliche, religiös scheinen wollende, fröhliche und unbekümmerte Weltmensch. Es kommt dem Leser der Goetheschen Reflexionen über Christum und Christentum zuweilen der Gedanke, daß er dessen Segensmacht auf andere gern wirken sehen möchte; daß er für sich aber eine Ausnahme hierin machen will; er hat für die Bedürfnisse seiner eigenen Seele keinen Erlöser und Versöhner nötig. Das Heil in Christo, obwohl es ihm eine große Macht für die Seele zu sein dünkt, läßt ihn persönlich kalt: „was gehet es mich an?"

Obwohl nun Goethe ein seines Glaubens an Christum Gewißgewordener, in der Gnade Gottes durch ihn freudiger, im Bekenntnis entschiedener Christ nimmer gewesen ist, so mußten doch nach einem höheren Willen dessen, der diesen seltsamen Mann mit den glänzendsten Kräften des Geistes und Gemütes ausgestattet hatte, seine Dichtungen ohne seine Absicht zur Ehre des Namens Jesu Christi großen Beitrag geben. Auch vom streng christlichen Standpunkt aus müssen wir unserem Gott danken, daß wir sie in der Litteratur unseres Volkes besitzen und vornehmlich als Protestanten müssen wir sie als reiche Fundgruben von Gedanken schätzen, welche uns als Wegweiser zu Gott, zu dem Heil in Christo und zu unseren kirchlichen Bekenntnissen führen, wenn wir uns in unserem Innern durch sie anregen lassen, das Höchste, das Eine, was not thut, zu suchen. Wir geben Lübker recht, wenn er ausführt: „Unwillkürlich und ihm unbewußt hat das Christentum auch auf Goethe eine Einwirkung gehabt, welche gerade in seinen vollendetsten Produktionen am schönsten und klarsten ist. Will man die mancherlei vereinzelten Aussprüche zusammenlesen, in welchen die keimartig verborgenen Zeugnisse der stillen Ehrfurcht vor der tiefen Bedeutung und weltgeschichtlichen Macht des Christentums bei ihm

enthalten sind, so kann das wesentlich dazu dienen, den Triumph derselben zu erhöhen, und uns den Beweis liefern, daß ein überhaupt in dem Boden der christlich bewegten Gegenwart stehender Dichter von ihrer traditionellen Macht und ihrem leisen, linden, aber vollen und tiefen Hauche gar nicht unberührt bleiben kann." Eben wegen dieser keimartigen christlichen Gedanken, eben wegen der vielen, in herrlichster Sprache uns dargebrachten Erörterungen und Poesie über die höchsten Fragen des Lebens können und dürfen wir die Werke eines Goethe nicht aus unseren Schulen und christlichen Kreisen verbannen, wie ultramontane und eng pietistisch-evangelische Stimmen immer wieder fordern: „hinaus mit dem Heiden und Nichtchristen Goethe"! Seine Darlegungen und Dichtungen sind wohl geeignet, den suchenden Menschen zum Fragen nach den ewigen Dingen anzuregen, ihm auch auf manche Fragen wahrhaft in Form und Inhalt glänzende Antworten zu geben. Freilich sie führen nur eine gewisse Strecke Wegs, nicht den ganzen Weg zu Christo; aber wer sich von Goethe anfassen und leiten läßt, der muß, wenn er ehrlich zu Werke geht, gerade durch ihn vor die Alternative gestellt werden, entweder das Heil in Christo zu erfassen und festzuhalten, oder ihm den Rücken zu kehren und mit menschlichen, eigenen Kräften sein Glück hienieden und die Seligkeit droben zu suchen.

In dem engen Rahmen dieser Zeilen können wir nicht den Nachweis erbringen, wie manche von Goethes von der Mit- wie Nachwelt bewunderte Werke in ihrem Grunde aus christlichem Geist erzeugt und von christlicher Gesinnung getragen sind; es würde zu weit führen. Der schriftstellerischen Versuche in der Gegenwart, darzulegen, welch eine Weltanschauung Goethe gehabt, sind eine große Zahl; sie müssen zugeben, daß er fast alle wichtigen Fragen, welche das Menschenherz von Gott und der Welt aufwirft, mit der größten Wahrheitsliebe, in den glänzendsten Sprüchen und Versen besprochen hat. Die schöpferische Kraft seines vielumfassenden Geistes konnte nicht ruhen; was er in seinem Innern empfand, was er mit seinen Sinnen wahrnahm, was sein Verstand ihm zu denken gab, was seine Seele im Glauben ahnte und hoffte, alles, alles mußte in seinem langen Leben, namentlich in seinem Alter besprochen und besungen werden. So sagen wir denn mit Dr. Heimann zu Erfurt: „wir finden bei dem unvergleichlichen Dichter des weltlichen Evangeliums eine Fülle wahrhaft großer Gedanken, die unmittelbar an die Pforte des rechten Evangeliums von der Gnade und Wahrheit führen."

Wir haben schon oben darauf hingewiesen, wie wertvoll Goethes mannigfache Äußerungen über die Bedeutung des Christentums, der Bibel, der Person Jesu Christi, über Luther und die Reformation sind, daß sie jeden zum tiefen Nachdenken veranlassen müssen. Nicht minder anregend, geistreich, poesievoll sind Goethes Worte, welche das innere religiöse Leben besprechen, man muß staunen darüber, wie er fast alle Fragen in sich bewegt und in seinen Werken berührt, oft des längeren dargelegt hat, über welche jeder Christenmensch ernstlich nachdenken sollte, damit er zur Klarheit über sich selbst gelange. Das Hauptziel für die innere Entwicklung des Menschen ist ihm die harmonische Ausgestaltung der Individualität mit allen ihren gottgegebenen Anlagen und Fähigkeiten zu einer kraftvollen,

sittlich tüchtigen Persönlichkeit. Freilich hofft er sie durch die ästhetische Erziehung, durch den Genuß des Schönen draußen zu erreichen, aber es fehlen doch auch nicht Aussprüche, nach welchen er auch auf die innerliche Freiheit und auf die sittliche Selbstbestimmung zum Ausreifen der Persönlichkeit großen Wert legt: „man ist," so sagt er einmal, „an mir gewahr geworden, daß wie der Mensch von Innen heraus lebt, der Künstler von Innen heraus wirken muß." So tritt er in Gegensatz zu seiner Jugend dem materialistischen Sinne seiner Mitwelt als ein Vertreter idealer Ziele entgegen, was den Zweck des Lebens anlangt; hierin berührt er sich mit der christlichen Anschauung und Lehre. In diesem Bestreben kann er sich von Gott die wahrhaft menschliche, reine Natur erflehen: „Große Gedanken und ein reines Herz", sagt er in seinen Wanderjahren, „das ist es, was wir uns von Gott erbitten sollen." Von den naturalistischen Gedanken über den Schöpfergott macht er sich allmählich frei; er erkannte Gottes Heiligkeit, die ihre Forderungen im Gewissen an den Menschen stellt und uns zur strengsten Pflichterfüllung dem Mitmenschen gegenüber mahnt. Humanität, Menschenliebe, Selbstverleugnung im Dienste des Nächsten wurden seine Lieblingsgedanken, welche er in allerlei Wendungen in glanzvoller Sprache Freunden wie Feinden vorhielt: „Und dein Streben, sei's in Liebe, und dein Leben sei die That." Mit der Zeit kam er zu der Erkenntnis, daß nur eine Macht den Menschen zu der sittlichen Selbstarbeit an sich und zur Erfüllung seiner sittlichen Pflichten den Menschen gegenüber bringen kann, es ist die wahre Herzensreligion, die lautere Frömmigkeit, der Glaube an Gott, die Nachfolge des göttlichen Meisters Jesu Christi. Aber, wie wir oben schon bemerkt haben, über alle diese Lebensfragen giebt uns der Dichter kein klar aus- und durchgedachtes System; seine Worte widersprechen sich auch oft, je nachdem die Stimmung in seinem Gefühl war, je nachdem sich Gelegenheit bot, sich zu äußern. Zuweilen soll man glauben, Goethe sei ein gläubiger Christ gewesen, dann aber hat man den Eindruck, daß die alte naturalistische, rationalistische Denkweise aus früheren Jahren noch nicht überwunden, ihre Reaktion versuchte und die christlichen, oder an das Christentum grenzenden Bekenntnisse einengte und modifizierte. Auch in dieser Hinsicht klagt es wohl aus seiner Seele, wie er den Faust sagen läßt: „Zwei Seelen wohnen, ach, in meiner Brust!" Dasselbe gilt, wenn der Dichter über den lebendigen Gott, über die Person Jesu Christi, über die Unsterblichkeit der Seele redet und dichtet; es sind lauter wertvolle, das Menschenherz mächtig fassende Äußerungen, welche uns wohl auf die Offenbarungen Gottes in Christo führen können; aber der Dichter selbst bleibt gleichsam im Vorhof stehen und schlägt nur zuweilen den Vorhang zurück, um uns ins Allerheiligste sehen zu lassen, in welches er aber nicht eintreten will und kann.

Im 82. Jahre seines Lebens, im Jahre 1831, vollendete endlich Goethe das Werk, welches ihn 60 Jahr hindurch beschäftigte, den Faust; zwischen dem Anfang und Abschluß desselben liegt somit fast die ganze dichterische Laufbahn des großen Mannes. In dieser Dichtung, welche man mit Recht die Krone aller Goetheschen Werke genannt hat, hat der Dichter uns die gewaltigsten Seelenkämpfe vorgeführt, namentlich den

Kampf zwischen Glauben und Wissen, zwischen der sinnlichen und geistigen Natur des Menschen. Uns dünkt, Goethe hat ein gut Stück seines eigenen inneren Lebens im Faust dargestellt, wie er gleich ihm von dem unersättlichen Durst nach einer alle Höhen und Tiefen umfassenden Erkenntnis geschrieben wurde. Auch er hat, wie Faust, oft nicht die innere Befriedigung in seinem seelischen Leben gefunden; der Glockenklang mit dem Ostergesang: „Christ ist erstanden" hat ihn oft verfolgt und auch getröstet, wenn er sich nach Frieden sehnte, der von dem Himmel ist, allen Schmerz und Jammer stillt, den, der doppelt elend ist, doppelt mit Erquickung füllt. Er hat sich oft herumgeschlagen mit dem Geist, der stets verneint, wenn er das wahrhaft Gute, Reine, Schöne und Erhabene erringen wollte; er hat wohl die Konsequenzen durchdacht, wie schnell ein Mensch von der idealen Höhe sinkt, wenn das Böse über ihn siegt. Ein mächtiger Geisteszug zog ihn immer wieder zu dem einfachen Wort Gottes:

„Wir lernen das Überirdische schätzen:
Wir sehnen uns nach Offenbarung,
Die nirgends würd'ger und schöner brennt,
Als in dem Neuen Testament."

Gleich einem Faust wollte auch Goethe mit seinem Geist mehr in die Tiefe der Erkenntnis dringen; eine sittliche Wirkung auf den Willen hat er wenig versucht; er wollte durch eigene Intelligenz „göttlich Leben" dem irdischen Dasein abkämpfen; im Glauben vermochte er sich wenig zu schwingen in eine ewige, überirdische Welt bis an das Herz eines persönlichen Gottes, um ihm seinen Willen zu Füßen zu legen; er suchte das Leben in sich selber oder in der äußeren Welt der Schönheit und der Grazie. Und doch war er in diesem Streben nicht befriedigt, nicht allezeit glücklich. Gerade im Faust hat er den inneren Zwiespalt des Menschenherzens so unnachahmlich schildern können, weil er ihn oft selbst empfunden hat. Gewiß hat er geahnt, daß, um zum wahren Frieden zu gelangen, eine fundamentale Umwandlung des Menschenherzens nötig ist:

„Lange hab' ich mich gesträubt,
Endlich gab ich nach,
Wenn der alte Mensch zerstäubt,
Wird der neue wach.
Und solang du das nicht hast,
Dieses Stirb' und Werde,
Bist du nur ein trüber Gast
Auf der dunklen Erde";

freilich zu der Wiedergeburt durch den Glauben an Jesum Christum ist er nicht im heiligen Geist gelangt. Eine christliche Ahnung geht ihm auf beim Schluß des Faust, daß für den gefallenen Menschen nur eine Versöhnung möglich ist, wenn die Gnade von oben sich seiner erbarmt. Der Mensch bleibt trotz aller Sünde und Verirrungen doch erlösungsfähig; er wird wahrhaft erlöst, wenn die ewige Liebe von oben ihm die Gnadenhände rettend entgegenstreckt. Je älter Goethe wurde, desto ernster nahm er es mit seinem Leben, er bezeugt, daß ihn wohl auch

„düstere Reue" über begangene Verfehlungen angewandelt habe. Im Jahre 1831 schreibt er sogar: „Je älter ich werde, sehe ich mein Leben immer lückenhafter;" doch zum festen Glauben an die Versöhnung durch den gekreuzigten Christus bekennt er sich nicht; er findet sich leicht mit allerlei selbstersonnenen Selbstberuhigungsgedanken ab; es kommt auch zuweilen der lebenslustige Goethe aus der Jugendzeit wieder zum Vorschein nach der Melodie aus dem Jahre 1828:

„Willst du dir ein gut Leben zimmern,
Mußt ums Vergangne dich nicht kümmern.
Und wäre dir auch was verloren,
Erweise dich wie neugeboren!
Was jeder Tag will, sollst du fragen,
Was jeder Tag will, wird er sagen."

Der „Faust", richtig verstanden mit all seinen Betrachtungen über das Wesen und die Bestimmung der menschlichen Natur, über die Probleme und Rätsel des menschlichen Daseins, über die Verherrlichung Gottes, über den unbefriedigten Menschen, über die Macht der Sünde, über die Osterklänge des christlichen Glaubens, über die Sehnsucht nach Versöhnung, ist ein Spiegelbild aus der unruhigen Seele des Dichters selber, und die meisten Menschen können ihr eigenes Leben auch in ihm wiederfinden. Gerade die Dichtung des Faust hat einen tiefen Untergrund christlicher Ahnungen, Anschauungen und Hoffnungen; die volle christliche Wahrheit besitzt sie nicht; das Wort vom Kreuz ist nicht in ihr enthalten.

Wenn wir nun die Summe ziehen von des großen Goethe Anregungen und Hinweisungen auf das Christentum, seine Herzensergüsse über die Herrlichkeit Gottes, ja über die Einzigkeit Christi überlegen, wenn wir seine Worte von des Menschen Elend und Sünde betrachten, wenn wir ihn sehen, wie er sich als Protestant fühlt und bekennt, dann kommen wir zu dem Schluß, den Dr. Kirn zu Leipzig zieht: „Es steht uns der Altmeister Goethe, ohne daß wir blind wären für die Mängel seines Standpunktes, doch hoch über vielen gefeierten Namen moderner Litteratur, die mit ihm die Ablehnung des Christentums teilen, aber von seinem Respekt für das Große, Erhebende und Erziehende im Christentum nichts wissen wollen. Dürfen wir ihn gleich nicht zu den Gläubigen der christlichen Gemeinde rechnen, so ist er uns doch *eine prophetische Gestalt*, die mit erhobener Hand weissagend hinüberweist auf die Vollendung der frommen Sehnsucht und des sittlichen Strebens, die uns im Evangelium von Jesus Christus geschenkt und verbürgt ist."

26. Die Philosophie Kants.

Von Professor Dr. Lemme.

Die Theologie ist ein Erzeugnis der praktischen Frömmigkeit des Gemeindelebens. Aber die Theologie wirkt wiederum auf die Gestaltung des religiösen Lebens zurück.

Man mag die Selbständigkeit der Religiosität in sich noch so hoch anschlagen, nie wird man leugnen können, daß, da die Frömmigkeit stets von Vorstellungen begleitet ist, die theologische Bearbeitung und Darstellung dieser Vorstellungen maßgebenden Einfluß auf die Beschaffenheit der Frömmigkeit übt. Dieser Einfluß kann fördernder und hemmender Art sein. Wie die Theologie des Reformationszeitalters dem Gemeindeleben neue Stützen gegeben hat, so hat die Theologie der alten Kirche zu einem großen Teile das Christentum entleert, die des Mittelalters den katholischen Irrtum verstärkt. Wendungen in der Geschichte des christlichen Denkens spiegeln sich darum stets auch in Wendungen der Gestaltung des christlichen Lebens.

Das Normale wäre (1. Kor. 2), daß die Theologie lediglich dem Glauben entwüchse. Thatsächlich aber steht sie als Glaubenswissenschaft in jeder Zeit auch in Wechselwirkung mit der jeweiligen Wissenschaft und wird dadurch zu einem Moment der gesamten Geistesbewegung. Hierbei kann die Theologie einen maßgebenden Einfluß ausüben. Sie kann aber auch unter die Herrschaft weltlicher Wissenschaft treten. Und indem christliche Erkenntnis und natürliche Erkenntnis miteinander verwechselt werden, können weltliche Ideen in die Theologie eindringen, sie durchdringen und in ihrem Wesen verändern und schädigen. Falsche Vermischungen aber machen einen Sonderungsprozeß unvermeidlich. Wenn die weltliche Wissenschaft sich bemühen muß, sich aus etwaiger theologischer Verschlingung zu lösen, so gehört es zum Lebensinteresse des Christentums, daß die Theologie alle ihm fremden Elemente ausscheide, um das Wesen desselben rein darzustellen und so der Kirche wahrhaft dienen zu können. Eine Sonderung, welche die weltliche Wissenschaft gegen die Theologie vollzieht, kommt darum häufig dem Christentum zu gute, indem sie dazu dient, Reich Gottes und Welt deutlich gegeneinander abzugrenzen.

In dieser Beziehung ist die Periode, die durch die Namen Kant und Schleiermacher bezeichnet wird, für die Theologie von maßgebender Wichtigkeit geworden. Kant stand der christlichen Kirche fremd und kalt gegenüber, Schleiermacher stellte seine Arbeit in ihren Dienst. Aber beide haben der Theologie bedeutungsvolle Dienste erwiesen. Indem Kant (geb. 1724, gest. 1804) die Philosophie aus aller theologischen Gebundenheit zu lösen sich bemühte, vollzog er eine geistige That, die nicht bloß nach der Abhängigkeit vieler Theologen von ihm geschätzt werden darf, sondern weit über seine Zeit hinaus für die Trennung von Theologie und Philosophie wirksam geworden ist. Und indem Schleiermacher — teilweis im Gegensatz zu Kant — das wahre Wesen der Religion, auch der christlichen, darzustellen unternahm, eroberte er der Theologie, die bei Kant doch wieder zu einem Anhängsel der Philosophie zu werden schien, ein

selbständiges Gebiet durch die Verselbständigung der Religion gegenüber andern Erscheinungen des geistigen Lebens.

Beide Geistesheroen sind der geistigen Bewegung des Protestantismus entwachsen, und ihm ist ihre Lebensarbeit zu gute gekommen. Kants Philosophie, zunächst in ihren Wirkungen auf Deutschland beschränkt, hat allmählich ihren Siegeszug über die ganze civilisierte Welt vollzogen. Einzelne katholische Theologen haben von ihm gelernt. Für die katholische Kirche ist er unwirksam geblieben. Für den Horizont Leos XIII. war die Philosophie im 13. Jahrhundert mit Thomas von Aquino fertig. Was von wirklicher Philosophie auf den Gebieten des Katholizismus lebt, ist von protestantischem Geiste getragen. Einzelne katholische Theologen haben Schleiermachers Einfluß erfahren. Für die katholische Kirche als solche war seine Begründung der Religionsphilosophie vergeblich geschehen. In dieser Beziehung wie in andern steht alle echte Wissenschaft in den katholischen Ländern in Zusammenhang mit der protestantischen Kultur, ähnlich wie die protestantischen Staatsideen die christliche Welt beherrschen.

Die älteste christliche Dogmatik, Origenes' Schrift „über die Principien", folgte nicht nur der altplatonischen Grundanschauung, welche die Fähigkeit des menschlichen Geistes zur Erkenntnis der übersinnlichen Welt für selbstverständlich hielt, sondern auch der antiken Metaphysik, indem das christliche Lehrsystem nach Art eines philosophischen Denksystems entworfen wurde. Danach begann Origenes mit den letzten Gründen alles Seins, um von der übersinnlichen Welt zur endlichen Welt fortzuschreiten und von da aus auf den Abschluß aller Dinge hinauszublicken. Dieser Gang von oben nach unten ist der katholischen Theologie geblieben, bis sie anfing, alles unter die herrschende Gewähr der unfehlbaren Kirche zu stellen. Und dieser Gang von oben nach unten hat natürlich auch in der protestantischen Theologie noch lange nachgewirkt. Anders Luther! Indem er in seiner grundlegenden Schrift „von der christlichen Freiheit" (vgl. Die drei großen Reformationsschriften vom Jahre 1520, herausgegeben von Lemme, 2. Aufl., Gotha 1884) einen Abriß der Glaubens- und Sittenlehre von der persönlichen Erfahrung des Glaubens aus entwarf, nahm er den Standort in der menschlichen Empfänglichkeit der Heilsaneignung. Damit war für das Verständnis des Übersinnlichen der Weg von unten nach oben gewiesen, der gegenwärtig in der Theologie völlig bestimmend geworden ist. Daß er es geworden ist, geht zurück auf Kant.

Kant brach grundsätzlich mit der alten Metaphysik. Diese hatte ihren Standort in der übersinnlichen Welt genommen und, abgesehen von der sinnlichen Erfahrung, ihre Urteile über dieselbe mit der Zuversicht abgegeben, daß die Vernunft sich des über die Erfahrung Hinausliegenden bemächtigen könne. Kant warf die Frage nach der Möglichkeit einer die sinnliche Erfahrung überschreitenden Erkenntnis auf und nahm darum seinen Standort im menschlichen Erkenntnisvermögen. Indem er die Möglichkeit einer Raum und Zeit überschreitenden Erkenntnis oder einer Erkenntnis ohne Erfahrung verneinte, zerstörte er nicht nur die bis dahin geltende theologische und philosophische Metaphysik, sondern brachte vor allem die erkenntnistheoretische Notwendigkeit zur Geltung, vor allem inhaltlichen Erkennen sich nach der subjektiven Möglichkeit des Erkennens

umzusehen. Vor aller Erkenntnis steht also die Frage, ob wir von dem betreffenden Gebiet etwas wissen können, und wenn überhaupt, wie wir von demselben etwas wissen können.

Diese Verlegung des Schwergewichts des Erkennens in die Subjektivität ist ja längst vor Kant vollzogen, schon im antiken Skepticismus, der doch zu mangelhaft begründet war, um nachhaltigere Wirkungen ausüben zu können, im mittelalterlichen Nominalismus, dessen Skepsis in die Anerkennung der Auktorität der katholischen Kirche umschlug, und namentlich im englischen Empirismus, der in Locke und Hume die kräftigsten Vertreter gehabt hatte. Diesem huldigte Kant zunächst, nachdem er den Dogmatismus der Philosophie Wolfs abgeschüttelt hatte; aber was ihn von dem Empirismus Humes losriß, war dies, daß derselbe im Grunde genommen auf eine Leugnung aller Erkenntnis hinauslief. So wurde es in dem Bemühen einer Vermittlung zwischen dem Rationalismus und dem Empirismus Kants Aufgabe, das menschliche Erkenntnisvermögen auf seine Erkenntnisfähigkeit zu untersuchen: Kant fand in der Vernunft eine aller Erfahrung vorangehende innere Gesetzmäßigkeit, die freilich niemals abgesehen von der Erfahrung wirksam wird, sondern einzig und allein in Bezug auf Dinge, die in Raum und Zeit gegeben sind, Geltung hat.

Kant hat seine Erkenntnistheorie (die er schon in einer Dissertation vom Jahre 1770 andeutete) entwickelt in der Kritik der reinen Vernunft (Riga 1781), die stets zu den hervorragendsten Geisteswerken gerechnet werden wird und das eigentlich Bleibende seines Lebenswerks bezeichnet. Einzelnes ist hinfällig geworden, wie z. B., daß Kant in den Sätzen der Mathematik reine Vernunfterkenntnisse sah u. s. w. Aber unaufgebbar bleibt der Nachweis der inneren Gesetzmäßigkeit der Vernunft, ihre Beziehung auf Gegenstände möglicher Erfahrung und das Erwachsen aller Vorstellungen aus der Wechselwirkung jenes subjektiven und dieses objektiven Faktors. Haben alle Vorstellungen die Aktivität des Verstandes zur Voraussetzung, so ergiebt sich, daß wir im Erkennen immer nur Vorstellungen, niemals die „Dinge an sich" haben: wird damit jede objektive Metaphysik aufgehoben, so wird freilich damit auch jeder Materialismus unmöglich, da vermöge der Thätigkeit der Vernunft jede Vorstellung eine geistige Vorbedingung hat. Die Anschauungen sind eben (vermöge der Anschauungsformen von Raum und Zeit aus den Empfindungen) geformter Stoff; ebenso sind die Vorstellungen (vermöge der Verstandeskategorien aus den Anschauungen) geformter Stoff. Ohne diese Anschauungen (oder Erscheinungen) wäre das Denken inhaltslos. Erkenntnis giebt's hiernach nur in der Anwendung auf Objekte zeitlicher Erfahrung, aber auch nur durch die Aktivität der Vernunft (vermöge der reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien).

Hiernach könnte es scheinen, als wenn alle Theologie, ja alle Religionslehre hinfällig würde. Und in der That wird eine Theologie hinfällig, die religiöse Lehren auf dem Wege objektiven Denkens theoretisch feststellen will, also eine Theologie, die keinen wesentlichen Unterschied von der philosophischen Metaphysik sieht. Hiermit war der von Origenes eingeschlagene und das ganze Mittelalter hindurch verfolgte Irrweg gerichtet, auf dem man christliche Lehren durch theoretische Spekulationen gewinnen zu können

meinte. Kant wandte sich speciell gegen die Leibniz-Wolffsche Metaphysik, unter deren Einfluß die damalige deutsche Aufklärungstheologie stand. Zwischen jener Metaphysik und rationaler Theologie schienen der Aufklärung keine wesentlichen Unterschiede zu bestehen. Indem Wolf die Beweise des Denkens für Gott, Freiheit und Unsterblichkeit erbrachte, schien er der Religion die nötige Begründung zu geben. Und kam's in der Religion wesentlich auf das Beweisbare an, so war das Historische am Christentum völlig nebensächlich. In jenen drei Ideen Gott, Tugend und Unsterblichkeit glaubte man das Grundlegende aller Religion, auch des Christentums, zu haben. Der alte Irrtum aber, der schon im 2. Jahrhundert in die christliche Kirche eingedrungen war, daß die Religion wesentlich aus Erkennen und Handeln bestehe, beherrschte durchaus die Gemüter: nach der rationalistischen Theologie sollte Jesu das Verdienst zukommen, über die allen Religionen eigentlich zu Grunde liegende Wahrheit die rechte Aufklärung gebracht zu haben, die den Menschen die richtige Weisung für ihr moralisches Handeln gebe. In diesem rationalistischen Gedankenkreis war auch der Riese der deutschen Aufklärung, wie man Kant genannt hat, völlig befangen. Das Geschichtliche an den Religionen hatte für ihn so wenig Wert wie für den gesamten Rationalismus. Mit diesem sah er, ohne das Wesen der Religion zu untersuchen, sie in Vorstellungen und in moralischem Handeln gegeben. Aber diese Vorstellungen sah er nicht als demonstrierbar oder spekulativ beweisbar an, also er stürzte den Wolffschen Dogmatismus. Und in gewisser Weise bewahrte er ihn doch auch wieder. Im dritten Teile seiner Kritik der reinen Vernunft (der transscendentalen Dialektik) führte er nämlich die drei Ideen Gott, Freiheit (oder Tugend) und Unsterblichkeit als regulative Principien ein, deren die Vernunft (als Vermögen der Ideen) bedarf, um in die Erkenntnisse des Verstandes Einheit und Zusammenhang zu bringen. Daß Kant diese Dreizahl nur historisch aufgenommen hat, folgt daraus, daß die drei Ideen an Erkenntniswert und an Bedeutung für das Erkenntnissystem einander durchaus nicht gleichstehen. In den entschiedensten Gegensatz zu Wolf trat aber Kant, indem er den drei Ideen die Beweisbarkeit und Erkennbarkeit, damit jede Realität absprach. Sind sie nur Grenzbegriffe unseres Erkennens, so bilden sie zwar ein unentbehrliches Regulativ für uns, sowohl in der Naturbetrachtung wie im Handeln. Aber über ihre Realität, behauptet Kant, lasse sich nichts ausmachen, weil sie über das Gebiet der zeitlichen Erfahrung hinausfallen. Dann lassen sie sich allerdings auch nicht leugnen: und damit ist jeder Materialismus verworfen. Aber nach Kant sollen sie sich auch nicht positiv behaupten lassen: und damit ist zwar nicht über jede Theologie der Stab gebrochen, aber doch über jede dieses Namens werte Theologie, ja im Grunde genommen über jede ernste Religiosität, da eine Religion, der Gott nur eine unsichere Idee wäre, eine taube Nuß wäre. Können wir nach Kant vom Übersinnlichen gar nichts wissen, bildet dasselbe nur einen unsichern Hintergrund unseres Erkennens, so ist mit dieser Skepsis Ernst und Lebendigkeit der Religion unvereinbar.

Eine solche Skepsis war aber um so weniger notwendig, da Kant in jenen Ideen unvermeidliche Postulate der Vernunft sah, ohne die zu-

sammenhängende Erkenntnis nicht möglich ist. Dann lag aber inhaltlich gar kein ausreichender Grund vor, den regulativen Principien eine andere Stellung (für die Vernunft als das Vermögen der Ideen) zuzuschreiben, als Kant sie (für die Sinnlichkeit) den Anschauungsformen von Raum und Zeit und (für den Verstand) den Kategorien zugeschrieben. Denn was a priori der Vernunft einwohnt, ist für unsere Erkenntnis grundlegend; und was für die Möglichkeit einheitlicher Welterkenntnis unerläßliches Regulativ bildet, hat für unser Erkennen Realität. Ja, wenn Kant vermöge der Ideen feststellt, daß das Gebiet der zeitlichen Erfahrung nicht das einzig Wirkliche ist, daß, wenn in uns nur Sinnlichkeit und Verstand wären, wir uns in der endlichen Welt befriedigen würden, daß diese aber in anbetracht der Vernunft für uns zu einer Insel wird, so ist damit im Unterschied von der Welt des Bedingten eine Welt des Unbedingten festgestellt; und die Behauptung, daß jenen Grenzbegriffen keine Realität zugeschrieben werden dürfe, stempelt sich damit zur Willkür. Kant bleibt für sie dabei stehen, daß sie die Forderung stellen, das Absolute zu suchen: aber eine Welt des Unbedingten festzustellen und ihr doch keine Wirklichkeit zuzuschreiben, ist ein Widerspruch in sich. Was Kant dabei schon vorschwebte, wird klar durch die Unterscheidung, daß Sinnlichkeit und Verstand mit dem, was ist, zu thun haben, Vernunft mit dem, was sein soll: dieses Sollen enthält schon den moralistischen Gesichtspunkt, unter dem Kant das Transscendente begründet wissen wollte, und eben dieses ist in keiner Weise abgeleitet, sondern willkürlich eingetragen. Kants Moralismus ist nicht, wie in der Regel angenommen wird, seiner Kritik der reinen Vernunft entwachsen, sondern sein rationalistischer Moralismus hat schon der Kritik der reinen Vernunft die Wege gewiesen.

Der Skepsis Kants entsprang auch die Bestreitung der Beweise für das Dasein Gottes, der auch von vielen Theologen in gedankenloser Weise nachgesprochen ist. Allerdings war Kants Polemik in gewisser Weise berechtigt gegen das Verfahren Wolfs, der diese Beweise aufgestutzt hatte, als ob von ihnen die Theologie, ja die Religion abhinge. Aber Kant erkannte nicht das Unrichtige im Wolfschen Verfahren, ihm entging wie Wolf die Eigenartigkeit und Selbständigkeit des religiösen Bewußtseins. Die Religion als Gemeinschaft mit Gott ruht psychologisch im menschlichen Gemüt, abgesehen von allen Argumentationen; die christliche Religion wurzelt in der Person Jesu Christi, abgesehen von allen Demonstrationen. Aber vermöge des Zusammenhangs von Kopf und Herz sind die apologetischen Nachweise, daß das, was das Gemüt wahrhaft befriedigt, auch vor dem Denken wohl bestehen kann, nicht unwichtig. Die genannten Beweise, die eigentlich nicht Argumente für das Dasein Gottes, sondern Beweise des göttlichen Waltens in der Welt heißen sollten, haben daher die Bedeutung nachzuweisen, daß derselbe Gott, der in unserm Herzen lebt, auch jeder vernünftigen Weltbetrachtung sich bewährt. Die Bedeutung dieses Nachweises hat Kant im kosmologischen und teleologischen Argument selbst in gewisser Weise zugestehen müssen. Indem er aber unrichtigerweise den ontologischen Beweis für den Hauptbeweis erklärte und gegen diesen, der ja allerdings in der Form Anselms völlig unrichtig ist, besonders seine Kritik richtete, ließ er bei seiner behaupteten Unmöglich-

keit des Beweises der Gottesidee den Trost, daß auch die Gegner die Nichtexistenz Gottes nicht beweisen könnten, indem er sich hiermit die Bahn frei machte für die „Metaphysik der Sitten".

Haben wir gesehen, daß Kant völlig unberechtigt das Jenseitige als ein Gebiet des Sollens oder der Aufgaben faßte, so fällt in dieses das Sittliche; und so ergiebt sich eine „Metaphysik der Sitten". (Das Hauptwerk hierüber ist die Kritik der praktischen Vernunft 1788; die wichtigsten weiteren Schriften sind die Grundlegung der Metaphysik der Sitten 1786 und die Metaphysik der Sitten 1797.) Es giebt ja noch heutzutage kantianische Philosophen, welche die Bedeutung der Kritik der praktischen Vernunft der der reinen Vernunft gleichstellen. Im ganzen und großen darf wohl das Urteil darüber als geklärt angesehen werden, daß Kants Moral weniger bleibende als historische Bedeutung hat. Die englischen Empiristen hatten sittliche Vorgänge in Form von psychologischen und gesellschaftlichen Erscheinungen beschrieben, so daß für die Notwendigkeit eines unbedingten Sollens kein Raum blieb. In der deutschen Aufklärung trat das Tugendhandeln unter den leitenden Gesichtspunkt des Glückseligkeitsstrebens. Der Unmoral der Empiristen und Materialisten, der oberflächlichen Moral des Rationalismus Wolffscher Prägung stellte Kant das unbedingte Pflichtgebot des kategorischen Imperativs entgegen, in dem ein der Vernunft a priori einwohnendes Sollen sich zur Geltung bringt gegenüber der Natur. In diesem Sollen, welches das Sittengesetz in sich enthält, wird also die Freiheit, die nach der Kritik der reinen Vernunft nur Postulat war, zum Inhalt moralischer Gewißheit, ja zur Thatsache; und gehörte sie dort der übersinnlichen Welt (der Noumena, nicht der Sinnenwelt, den Phänomena) an, so sieht Kant im Sittengesetz den Menschen als Noumenon dem Menschen als Phänomenon gebieten. Im Sittlichen sieht Kant also gewissermaßen ein Hineinwirken der übersinnlichen Welt in die sichtbare. Wenn also nach der Kritik der reinen Vernunft alles dem Kausalitätsgesetz untersteht, so meint er im Sittlichen ein diesem entzogenes Gebiet der Freiheit zu haben. Aber diese trägt das Gepräge eines unbedingt gebietenden Sollens, das zwar autonom ist, in dem aber die Vernunft die widerwillige Natur sich unterwirft. Und so fest steht Kant die Freiheit als Möglichkeit eines Handelns aus der intelligiblen Welt heraus, daß er der praktischen Vernunft den Primat gegenüber der theoretischen Vernunft einräumt. Thatsächlich wird die Metaphysik Kants hier zur moralischen Weltanschauung.

Eine solche ist nun widerspruchsvoll in sich. Sollen wir nur das in Raum und Zeit Gegebene erkennen können, und ist alles hinter der sinnlichen Erfahrung Liegende der Erkenntnis völlig unzugänglich, so ist das Noumenon ein bloßer Begriff, und ein Handeln aus der intelligiblen Welt heraus widersinnig. Ferner, eine Weltanschauung gehört stets der theoretischen Vernunft an, nie der praktischen; die letztere kann Motive für die Weltanschauung abgeben, aber nur, wenn ihr Inhalt sich der theoretischen Vernunft ergiebt. So bedeutet Kants Kritik der reinen Vernunft den Umschlag in einen Realismus, der nur aus den moralischen Tendenzen der Aufklärung erklärlich ist. Die Verdrängung der Religion zu Gunsten der Moral kam zum entscheidendsten Ausdruck in der behaupteten Autonomie des Sittengesetzes.

Weist eine der Vernunft inhärierende Gesetzgebung a priori auf den unablehnbaren kategorischen Imperativ, so ist eine solche der Sinnenwelt nicht angehörende Organisation der Vernunft nur erklärlich, wenn sie der Vernunft durch einen Gesetzgeber einorganisiert ist: hätte Kant diesen sich von selbst aufdrängenden Gedanken angenommen, so hätte die Sittenlehre eine religiöse Begründung erhalten, und eine solche wollte er nicht. Nicht Erkenntnisgründe hinderten ihn, sondern die moralische Aufklärungstendenz. Zweifellos hat Kants Verselbständigung der Moral auch eine wohlthätige Wirkung gehabt: indem er das Sittliche von der Religion unabhängig stellte, wies er nach, daß der Mensch ein sittliches Wesen ist, für das sittliche Normen auch dann gelten, wenn es sich der religiösen Vorstellungen entledigt weiß. In der That ist das sittliche Bewußtsein jedem Menschen von Natur eigen und bindet ihn innerlich und äußerlich, selbst wenn er von Religion nichts wissen will. Aber Kant irrte, indem er aus der relativen Selbständigkeit des Sittlichen eine absolute machte. Vermöge dieser kam er dazu, statt die Moral auf die Religion zu gründen, die Religion zu einem Anhängsel der Moral zu machen.

Das Ziel des sittlichen Handelns sah nämlich Kant im höchsten Gut. Dieses ist — und hier knüpfte er an die rationalistische Überlieferung an — die Harmonie von Vollkommenheit und Glückseligkeit. Diese aber ist auf Erden nie verwirklicht. Also muß es einen Zustand geben, in dem sie hergestellt wird — die Unsterblichkeit — und Einen, der sie herstellt — Gott als den Urheber der Natur und des Sittengesetzes, der daher ihre Übereinstimmung sicher stellt. So kommen also von den drei Ideen der Kritik der reinen Vernunft nach der Freiheit auch Gott und Unsterblichkeit zur Aufnahme in die moralische Gewißheit. Aber sie bleiben Postulate der praktischen Vernunft, ohne zur Wirklichkeit erhoben zu werden. Wer ohne sie moralisch handeln kann, braucht sie nicht. Zudem ist die Mangelhaftigkeit der Begründung klar. Für den Lasterhaften, den in der irdischen Existenz die Vergeltung der Übel traf, für den Tugendhaften, dem auf Erden der Lohn der Güter zu teil wurde, ist die Unsterblichkeit nicht begründet, da sie ja keiner Ausgleichung zwischen ihrem Handeln und ihrer Zuständlichkeit bedürfen. Und hat die Gottesidee nur die Bedeutung der Herstellung der Harmonie von Natur und Sittengesetz, so ging sie in eine moralische Weltordnung auf, welche die christliche Gottesanschauung durch die deistische ersetzt. Wenn also bei Kant an die Stelle der dogmatischen Theologie eine moralische Theologie zu treten schien, so wird thatsächlich bei ihm jede Theologie durch eine moralische Metaphysik verdrängt, deren Konsequenz die Aufhebung der theologischen Fakultäten und die Umbildung der christlichen Kirche in moralische Universalreligion sein würde.

Wie starkes Interesse gerade die religiöse Frage für Kant hatte, zeigt sich darin, daß nicht nur die Kritik der reinen Vernunft und die Kritik der praktischen Vernunft, sondern auch die (viel schwächere) Kritik der Urteilskraft (1790) in den moralischen Glauben oder Vernunftglauben ausmündet. Der Darlegung dieses Glaubens, d. h. der Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote, hat er noch besonders seine Schrift über die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793) gewidmet.

Eine dieses Namens werte Religionsphilosophie existierte vor Kant nicht. Christentumsleugner, namentlich englische, hatten in Abwendung von den kirchlichen Lehren den Ursprung der Religion zu erklären gesucht; aber das war nicht Religionsphilosophie, sondern nur Religionskritik, weil ihnen das Wesen der Religion keine Frage, kein Problem war, sondern selbstverständlich zu sein schien. Das Fehlen der Voraussetzung einer Religionsphilosophie ist der empfindlichste Mangel in Kants philosophischer Religionslehre. Kant redet über Religion, ohne zu wissen, was Religion ist. Wenn in dem Gemisch von Vorstellungen und moralischem Handeln, in dem man Religion zu haben schien, die Orthodoxie wie der Rationalismus das zweite Moment aus dem ersten ableitete, indem die Orthodoxie auf das erste, der Rationalismus auf das zweite das Schwergewicht legte, gründete Kant vermöge des Primats der praktischen Vernunft das erste Moment völlig auf das zweite. Aber eben hierin bewahrte er ja doch eben jenes traditionelle Gemisch, wenn auch in anderer Schiebung. Und darum war Kants Untersuchung von vornherein eine blinde.

Gilt seinem Moralismus die Religion als Erkenntnis unserer Pflicht als göttlichen Gebots, ist sie also der Vorstellungsschatten der Moralität, so war seine Religionslehre völlig rationalistisch; und wenn sie, ohne gegnerische Standpunkte zu bestreiten, doch offenbar den Anspruch erhob, mit dem, was über die Religion durch reine Vernunft erkannt werden könne, das zu geben, was auf dem Gebiet der Religion überhaupt Wert habe, so war sie trotz des scheinbaren Bemühens, sich über die Gegensätze des Rationalismus und Supranaturalismus zu stellen, in dem „reinen" Rationalismus, den er vertrat, widerkirchlich. Und so ist der Verweis, den sie ihm vom Wöllnerschen Ministerium eintrug, wohl erklärlich. Auf der andern Seite zeigt Kant, — wie es vielen Aufklärern ergangen ist, ergeht und ergehen wird, die gerade auch im Gegensatz gegen die Kirchenlehre von dem Interesse an ihr nicht loskommen — daß die christliche Lehre ihm doch eine als Macht der Geschichte imponierende Größe war, die, sowie er die Religionslehre darzustellen unternahm, ihm das Bedürfnis der Anschmiegung erweckte: indem Kant sich die Aufgabe stellte, das, was ihm in Kirchen- und Schriftlehre als bleibend erschien, herauszustellen, mußte er seinen Moralismus in ihre Formen umzudenken versuchen. Daher kam die Darstellungsweise, die manche Aufklärer in Kants Buch Erneuerung der Orthodoxie wittern ließ. Obgleich Kant einige inkonsequente Annäherungen vollzogen hat, war diese Sorge doch unbegründet. Kants Religionslehre vertritt in der That deistischen Rationalismus. Aber dadurch, daß er ihn in kirchliche Lehrform einzukleiden versuchte, ist sie das Vorbild und die Fundgrube für alle Darstellungen der Religion geworden, welche rationalistischer Gesinnung die Form christlicher Theologie zu geben versuchten.

Man kann fragen, ob diese Wirkung zu bedauern oder zu begrüßen ist. Jedenfalls ist klare Scheidung zwischen Reich Gottes und Welt, Christlichem und Nichtchristlichem wünschenswert, falsche Vermischungen verwerflich. Aber der Historiker soll nicht beklagen, sondern verstehen. Und jedenfalls ist eine Religionslehre in der Art Kants vielen eine Brücke geworden, um ein Verhältnis zum historischen Christentum zu gewinnen.

Außerdem lag eine Darstellung der Religionslehre wie die Kantsche in der Linie der Aufklärungstheologie, war also nicht ein willkürliches Gebilde, sondern ein geschichtlich gewissermaßen notwendiges Erzeugnis der Aufklärungsepoche. Wie sich bei gänzlichem Absehen von der göttlichen Offenbarung die christliche Religion in Köpfen darstellt, denen wesentlich die Moral das Band an die unsichtbare Welt knüpft, das ist in Kants Religionsbuch in klassischer Weise zum Ausdruck gekommen.

Im vierten Stück desselben (vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Princips oder von Religion und Pfaffentum) tritt die Tendenz, den Kirchenglauben zu Gunsten des Vernunftglaubens zu verdrängen, am kräftigsten heraus. „Alles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch thun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst“: dieser programmatische Satz macht im Grunde genommen Gebet wie Gnadenmittel hinfällig, höhlt die Religiosität aus und räumt mit allem specifisch Christlichen auf. „Himmlische Einflüsse in sich wahrnehmen zu wollen,“ erklärt Kant, „ist eine Art Wahnsinn, in welchem gar wohl auch Methode sein kann.“ „Wenn die Verehrung Gottes das erste ist, der man also die Tugend unterordnet, so ist dieser Gegenstand ein Idol;“ „die Religion ist dann Idololatrie.“ Wo die allgemeine Menschenvernunft in einer natürlichen Religion anerkannt wird, da sieht Kant wahren Dienst der Kirche, wo aber der Offenbarungsglaube dieser Religion vorhergehen soll, Afterdienst. Indem das Historische am Christentum betont wird, treten die Gelehrten, die sich mit ihm beschäftigen, in den Vordergrund, und durch das Übergewicht einer kleinen Zahl von Schriftgelehrten das Pfaffentum. Alles Historische gilt ihm als statutarisch, und den statutarischen Glauben für wesentlich zum Dienst Gottes zu halten, für Religionswahn. „Der schwärmerische Religionswahn aber ist der moralische Tod der Vernunft.“ So erfüllt war Kant von der Allgenugsamkeit seines Moralismus, daß er selbst im Jugendunterricht die Tugendlehre nicht auf die Religiosität begründet wissen wollte. Die Theorie der autonomen Moral fordert allerdings solche praktischen Versuche; ihr gänzliches Fehlschlagen hat für alle, die sehen wollen und können, die Verfehltheit jener Theorie bewiesen.

Bei der Schroffheit von Kants Stellungnahme gegen alles specifisch Christliche im vierten Stück fallen seine Versuche der Annäherung an die christliche Lehre in den drei ersten Stücken um so mehr auf, im ersten Stück an die Lehre von der Erbsünde, im zweiten an die Christologie, im dritten an die Lehre von der Kirche. Zweifellos ist seine Lehre vom radikalen Bösen völlig inkonsequent. Obgleich Kant in seinen Darlegungen über die Vernunft eine allgemeine Vernunft im Auge hat, die gewissermaßen über den Individuen schwebt, ist seine Moral doch individualistisch: das Gute soll aus Maximen hervorgehen, und diese bildet der Wille. Speciell nach der oben dargelegten Lehre von der Freiheit bezeichnet eigentlich jede moralische Handlung einen Neuanfang. Ebenso ist auch das Böse Sache des Willens. Dann aber ist es nicht Natur. Und dann ist eine Lehre von der Erbsünde in der Luft schwebend. Wenn Kant trotzdem der Erfahrung, die zeigt, daß böse Handlungen stets schon einer bestimmten Zuständlichkeit entwachsen, und der Kirchenlehre, die nicht bloß individuelle

Sünden, sondern einen Menschheitszustand der Sündigkeit feststellt, das Zugeständnis macht, einen angebornen bösen Hang anzuerkennen, so hat er dasselbe mit seiner Auffassung des Bösen als Willensthat damit auszugleichen gesucht, daß er im Bösen eine intelligible That der Menschheit sah. Thatsächlich war die intellektualistisch-individualistische Auffassung des Bösen damit als unhaltbar erwiesen. Und wenn zugestanden werden mußte, daß ein böser Hang als angeboren die Menschheit beherrscht, hätte auch der moralische Optimismus, als wenn die praktische Vernunft im natürlichen Menschen eine deutlich vernehmbare und hinreichend wirksame Sprache rede, Einschränkungen erfahren müssen, sowohl hinsichtlich der Notwendigkeit einer Offenbarung wie hinsichtlich der Unerläßlichkeit der göttlichen Gnade.

Natürlich schloß Kants Deismus jede Möglichkeit aus, diesen Folgerungen der christlichen Lehre von der Erbsünde irgendwie näher zu treten. Immerhin aber ergab die Annahme der Anschauung vom radikalen Bösen die Forderung, daß die Abwendung vom Bösen und die Hinwendung zum Guten in Form eines vollständigen Bruchs erfolge. Denkt Kant sie sich auch als eine durch die Thätigkeit der Freiheit erfolgende Selbstbesserung, so erfolgt diese doch „nicht durch allmähliche Reform, solange die Grundlage der Maximen unlauter bleibt, sondern muß durch eine Revolution in der Gesinnung im Menschen (einen Übergang zur Maxime der Heiligkeit derselben) bewirkt werden, und er kann ein neuer Mensch nur durch eine Art von Wiedergeburt, gleich als durch eine neue Schöpfung (Joh. 3, 5, vergl. mit 1. Mos. 1, 2) und Änderung des Herzens werden." Um dieses Analogon der christlichen Wiedergeburt nicht zu überschätzen, erinnern wir uns, daß die Stoiker eine ganz ähnliche Lehre führten, welche die Selbstherrlichkeit menschlicher Tugendkraft nicht beeinträchtigte, sondern steigerte. Kant hat an dem bekannten „du kannst, denn du sollst", nie gezweifelt und nie die geringste Einsicht darein genommen, daß in der Gnade eine Kraft liegt, die der natürlichen Kraft der Freiheit qualitativ überlegen ist. Er meinte: „Den Mut auffordern, ist schon zur Hälfte so viel als ihn einflößen; dagegen die faule, sich selbst gänzlich mißtrauende und auf äußere Hülfe harrende kleinmütige Denkungsart (in Moral und Religion) alle Kräfte des Menschen abspannt und ihn dieser Hülfe selbst unwürdig macht."

Immerhin war der Eindruck der christlichen Lehre von der Sünde doch so nachhaltig, daß Kant die Erreichbarkeit des sittlichen Ideals nicht behaupten konnte, sondern die Fortdauer sittlicher Mängel zugestehen mußte. Und hier tritt ein Analogon der evangelischen Rechtfertigungslehre in der Anschauung ein: „Der Richterausspruch eines Herzenskündigers muß als ein solcher gedacht werden, der aus der allgemeinen Gesinnung des Angeklagten, nicht aus den Erscheinungen derselben, den vom Gesetze abweichenden oder damit zusammenstimmenden Handlungen gezogen werden." Der Ausgang aus der verderbten Gesinnung in die gute soll an sich schon Aufopferung von Leiden sein. Für den Menschen nach seinem empirischen Charakter als Sinnenwesen übt also gewissermaßen der intelligible Charakter nach Seiten der moralischen Gesinnung die sühnende Stellvertretung.

Wir sind hiermit schon den (im zweiten Stück aufgenommenen) Bemühungen, christologische Ideen zu verwerten, näher getreten. Natürlich konnte die geschichtliche Person Jesu für Kant nicht die geringste Bedeutung haben: geschichtliche Aussagen waren für ihn von Wahrheitsaussagen himmelweit verschieden. Die Geschichte kam also für Kants Religionslehre nicht im mindesten in Betracht. „Das gute Princip ist nicht bloß zu einer gewissen Zeit, sondern von dem Ursprunge des menschlichen Geschlechts an unsichtbarerweise vom Himmel in die Menschheit herabgekommen gewesen." Dieses Princip ist die Idee des Gott wohlgefälligen Menschen, den man Sohn Gottes nennen kann. Die Einigung mit dieser Idee des moralisch vollkommenen Menschen vollzieht die moralische Besserung, welche die Gottwohlgefälligkeit hat: das ist das Analogon der Versöhnungslehre, das diesem Moralismus zugänglich war. Christus ist hier zum moralischen Ideal verflüchtigt, die Erlösung in moralische Selbsterlösung umgesetzt, an die Stelle der geschichtlichen Gottmenschheit ist das natürliche Gottgleichsein der allgemeinen moralischen Anlage getreten. Daß für Kant Gott wesentlich die sittliche Weltordnung bedeutete, tritt in dem Gedanken heraus, daß der „allein Gott wohlgefällige Mensch" in Gott ewig war, diese Idee von seinem Wesen ausging. „Das, was allein eine Welt zum Gegenstande des göttlichen Ratschlusses und zum Zweck der Schöpfung machen kann, ist die Menschheit (das vernünftige Weltwesen überhaupt) in ihrer moralischen Vollkommenheit." Nur ein Glaube an die praktische Gültigkeit dieser Idee, die in unserer Vernunft liegt, soll moralischen Wert haben, während ein auf Wunder gegründeter als nicht moralisch beiseite geschoben wird.

Die der kirchlichen Christologie entsprechende Konstruktion des gottwohlgefälligen Menschen, dessen Gesinnung durch die „neue Geburt" in uns aufgenommen wird, steht nicht in Einklang mit der früher behaupteten Autonomie der praktischen Vernunft. Aber ein geradezu folgewidriges Zugeständnis an die Wirklichkeit sind die Aussagen über die Kirche, wie sie Kant im dritten Stück giebt, das über den „Sieg des guten Princips über das Böse und die Gründung eines Reiches Gottes auf Erden" handelt. Indem er hier das bürgerliche Gemeinwesen vom „ethisch gemeinen Wesen" unterscheidet, ist ihm Reich Gottes oder Volk Gottes eine Verbindung von Menschen unter Tugendgesetzen. Die Herrschaft des guten Princips ist nämlich „nicht anders erreichbar als durch Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen und zum Behuf derselben, einer Gesellschaft, die dem ganzen Menschengeschlecht in ihrem Umfange, sie zu beschließen, durch die Vernunft zur Aufgabe und zur Pflicht gemacht wird". Geben wir zu, daß nach Kants universaler Betrachtung der Vernunft eine solche Idee der sittlichen Organisation des Menschengeschlechts gefaßt werden konnte, so ist sie doch Kants individualistischer Betrachtung, die jedem Willen den Erfolg der Tugendkraft zutraute, widersprechend. Und noch sonderbarer wird die Sache, wenn ein solcher ethischer Staat oder ein Reich der Tugend Reich Gottes genannt wird unter dem Gesichtspunkt, daß eine „allgemeine Republik nach Tugendgesetzen" nur durch Religion unternommen werden kann. War die Religion nur der Schatten, den die Moral wirft, wie kommt sie nun mit einem

Male dazu, die Grundlage und den Kitt einer kosmopolitischen Menschheitsorganisation sittlicher Art bilden zu sollen? Und sollte jeder geleitet sein durch die Autonomie der gesetzgebenden Vernunft, was rechtfertigt nun die Behauptung, daß eine solche Organisation nur durch eine öffentliche Gesetzgebung und durch die Würdigung der Gesetze als Gebote eines gemeinschaftlichen Gesetzgebers, des Herzenskündigers, zustande kommen kann? Ja, dem rationalistischen Individualismus zum Trotz erklärt es Kant für Pflicht, zur Herstellung des höchsten sittlichen Guts mitzuwirken. Diese Pflicht ruht auf der Voraussetzung eines höhern moralischen Wesens. So wird hier unter verschiedenen Gesichtspunkten das Verhältnis von Moral und Religion dahin umgebildet, daß die Religion die Grundlage der Moral wird.

Hiernach kann es nicht mehr überraschen, wenn er erklärt: „Ein ethisches gemeines Wesen unter der göttlichen moralischen Gesetzgebung ist eine Kirche." Die erhabene Idee eines Reiches Gottes aber erscheint ihm nie völlig erreichbar. Zwar kann seiner Behauptung nach allein der bloße Vernunftglaube eine allgemeine Kirche gründen. „Allein es ist eine besondere Schwäche der menschlichen Natur daran schuld, daß auf jenen reinen Glauben niemals so viel gerechnet werden kann, als er wohl verdient, nämlich eine Kirche auf ihn allein zu gründen." Also der Philosoph verzagt an seiner eigenen Theorie, sowie sie der Wirklichkeit entsprechen soll. Kann für diese auf die menschliche Natur nicht gerechnet werden, so wäre doch die Folgerung gewesen, daß Kant die menschliche Vernunft nicht richtig begriffen hatte. Statt dessen klagt er eine Schwäche der menschlichen Natur an, die es dann doch zu begreifen gegolten hätte, und gesteht ihr in der Wirklichkeit eine gottesdienstliche Religion zu „statt des Begriffs einer reinen moralischen Religion". Aber der in ihr geltende Kirchenglaube soll doch nur das Mittel der Beförderung und Ausbreitung des reinen Religionsglaubens bieten. Konsequent wäre die Verwerfung aller positiven Religionen zu Gunsten seines moralischen Kosmopolitismus gewesen — und das bezeichnet ja die Stimmung weiter Kreise der Aufklärung bis in die Gegenwart. Aber da er den Hang der Menschen zu einer gottesdienstlichen Religion oder zum Glauben an statutarische göttliche Gesetze nun einmal als Thatsache anerkennen muß, wenn er sie auch nicht erklären kann, will er die bestehenden Kirchen benutzen, um den Kirchenglauben oder historischen Glauben (der Fron- und Lohnglaube sein soll) zum reinen Vernunftglauben fortzubilden. „Es kann zwar vielerlei Arten des Glaubens geben"; aber „es ist nur eine wahre Religion".

Können wir gegenwärtig in Kants Religionslehre nichts als Aufklärungsmoralismus, mit dünnen und durchsichtigen christlichen Hüllen umkleidet, erkennen, so muß doch die geschichtliche Betrachtung hervorheben, daß Kants Werk eine Geistesthat bedeutete, die den fortdauernden Einfluß der christlichen Kirche wiederspiegelte und ihm wiederum zu gute kam. Vergessen wir nicht, daß Kants rationalistischen Zeitgenossen zum größten Teil das christliche Dogma im Licht barer Unvernunft erschien, so war dieser Versuch, der uns als Umbildung des Christlichen in geschichtslosen Rationalismus erscheint, für jene Zeit wichtig als Nachweis eines tieferen bleibenden Sinns im christlichen Dogma, den selbst der führende Geist

der deutschen Aufklärung diesem abzugewinnen wußte. Bedenken wir, daß er der Lehre von der Erbsünde ein Analogon gab, Christologie und Versöhnungslehre, die Lehren von Rechtfertigung und Wiedergeburt in gewisser Weise fruchtbar machte, dem Begriff der Kirche eine Stelle einräumte, ja selbst die Dreieinigkeitslehre, die den Aufklärern als der Gipfel aller Unvernunft erschien, in seiner Umdeutung aufnahm, so ist in diesem Entwurf eines Vernunftglaubens immerhin das Bemühen anzuerkennen, zur christlichen Überlieferung Stellung zu nehmen und ihr in der Zeit selbstherrlicher Weisheit und Tugend eine gewisse Stelle einzuräumen. Die Bemühungen Hegels und Schellings haben hieran angeknüpft und sind im 19. Jahrhundert einer vertiefteren Erfassung der christlichen Lehre dienstbar geworden.

An sich freilich war es sonderbar genug, daß ein Philosoph den Anspruch erheben konnte, eine Religionslehre zu geben, die allen berechtigten religiösen Bedürfnissen genügen sollte. In dieser Hinsicht bewegt sich Kant völlig im Geleise des Rationalismus, dem dogmatische Theologie und philosophische Metaphysik nicht wesentlich verschieden zu sein schien. Allerdings war die Religionslehre Wolffscher Prägung intellektualistisch, die Kantsche moralistisch. Aber geschichtslos, ja geschichtswidrig waren beide.

So hat denn Kant stärkend auf die kosmopolitischen und moralistischen Tendenzen der deutschen Aufklärung gewirkt. Auch vertiefend! „Ein stärkerer Geist der Aufklärung kam über den schwächeren." Gegenüber der armseligen Glückseligkeitsmoral imponierte die Würde und Hoheit des Kantschen Pflichtgebots, das abgesehen von aller Glückseligkeit die Erfüllung des kategorischen Imperativs heischt, wenn nicht auf Menschenwürde verzichtet werden soll. Als wenn die Unbedingtheit des Sittengesetzes nicht längst christliche Lehre gewesen, als wenn das Sittengesetz wie seine Unbedingtheit anderswoher als vom Christentum genommen wären! Wie tief mußte der Durchschnitt des Zeitbewußtseins gesunken sein, wenn christliche Gedanken in philosophischer Darbietung als etwas Neues erscheinen konnten! Immerhin war es ein Gewinn, daß durch Kants Moral der sittliche Ernst gesteigert und der sittliche Geist gekräftigt wurde. Und ferner war's ein Gewinn, daß Kants Skepsis in Verbindung mit der moralischen Begründung des Vernunftglaubens die oberflächliche Selbstgenügsamkeit des alten Rationalismus zerstörte. Leider haben sich die Rationalisten Kantscher Prägung die Aufnahme seiner Gedanken zu leicht gemacht: wenn sich seine Fortwirkungen auf den vulgären Rationalismus beschränkt hätten, wären sie recht geringe gewesen.

Der alte Rationalismus war eine absterbende Größe. Kants Riesengeist eröffnet den Ausblick auf eine neue Zeit. Mit ihm erschließt sich nicht nur eine neue Epoche der Philosophie, sondern eine neue Entwicklungslinie des gesamten Denkens. Wir haben Kants Bedeutung für die Geschichte der Philosophie, seinen Einfluß auf das Aufkommen der Naturwissenschaften hier nicht zu verfolgen; uns beschäftigt hier sein Beitrag zur Gestaltung der religiösen Idee. Für diese liegt seine bleibende Größe darin, daß er die alte Vermischung von Religion und Denken zerstört, die Religion aus der Verschlingung in die metaphysische Spekulation gelöst hat. So unfertig, ja verkehrt seine Vorstellungen von Religion auch sein

mochten, damit, daß aus seiner Kritik der reinen Vernunft vermöge der Vernichtung des metaphysischen Dogmatismus hervorsprang: die Religion ist nicht Denken, nicht Spekulation! war ein bleibend wichtiger Schritt geschehen, der zur Klarstellung des Wesens der Religion, besonders des Wesens des Christentums, unerläßlich war.

Kant ist wirksam geworden weit über seine Intentionen hinaus. Er hat sich das Verhältnis von Religion und Philosophie falsch vorgestellt, eben weil er nicht wußte, was Religion ist. Aber das Problem, was sie sei, wurde doch durch ihn gewissermaßen gestellt, indem er den spekulativen Dogmatismus vernichtete. Indem seine Kritik der praktischen Vernunft das Problem dahin zu beantworten schien, die Religion sei nicht Erkennen, sondern Handeln, forderte seine Philosophie die Ergänzung durch den Nachweis, daß sie weder Erkennen noch Handeln sei. So steht Kant an der Pforte einer neuen Theologie.

Kant hatte alles Erkennen des Übersinnlichen geleugnet. Und nun gab er dennoch eine Religionslehre. Er gab sie als Spiegelung des moralischen Bewußtseins. Aber ist die praktische Vernunft wirklich imstande, Urteile über Gott und Unsterblichkeit abzugeben? Das moralische Bewußtsein mag Antriebe enthalten, diese Ideen zu bejahen. Aber die Ideen selbst sind doch Ideen des Denkens. Wo hat die Vernunft sie her? Was berechtigt oder zwingt, Urteile über sie abzugeben? In dieser Hinsicht war nicht nur die Skepsis der Kritik der reinen Vernunft, sondern auch die moralische Begründung der Kritik der praktischen Vernunft völlig unzureichend. Waren die Vernunftideen unerläßliche Postulate, so blieb die Frage offen nach ihrer theoretischen und religiösen Begründung. Hier mußten andere einsetzen, um Kants Geistesarbeit über seine eigenen Bestrebungen hinaus fortzuführen.

Schopenhauer hat Kant nachgewiesen, wieviel theologisches Lehngut er übernommen hat. Sein sittlicher Ernst und sein sittliches Pathos stammen von der Kirche, in deren geistiger Luft er aufgewachsen war. Seine, wenn auch praktisch-moralisch begründete, Überzeugung von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit war nicht ohne weiteres aus der „bloßen Vernunft" erwachsen, sondern war der Rest dessen, was man nach Abzug des Übernatürlichen von der christlichen Religion übrig behielt. Sein Ausblick auf die ewige Vergeltung, sein Glaube an eine sittliche Weltordnung, seine Stützung des Sittlichen auf den religiösen Glauben, wie er sie wenigstens teilweis vollzog, zeigt die Einwirkungen des Christentums. Und ziehen wir in Betracht, daß ein Geistesheros von dieser Denkkraft und von dieser umfassenden Erfassung der tiefsten Probleme überhaupt nur auf dem Boden der Christenheit erstehen konnte, so müssen wir sagen: er war ein christlicher Denker. Wir können ihn freilich wegen seiner deistischen Gegnerschaft gegen das positive Christentum ebensogut einen unchristlichen Weltweisen nennen. Aber auch in dieser Hinsicht ist seine Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft dahin interessant, daß sie zeigt, wie tief ihn das Interesse an den religiösen Fragen bewegte, und wie doch dieselben kirchlichen Lehren, die er sachlich verwarf und formell in das Natürliche umzubilden versuchte, ihn innerlich nicht losließen, sondern ihm das Bemühen gaben, seine Anschauungen in ihre Formen zu gießen.

27. Die Romantik.

Von Lic. Weber.

Die Romantik bedeutet, ganz allgemein gefaßt, das Mittelalterliche in Leben, Sitte und Kunst, dessen erste Träger die romanischen Völker waren, im Gegensatz zum Antiken; daher „romantisch" Bezeichnung des Wunderbaren, Erhabenen, Phantastischen und Ahnungsvollen im Gegensatz zum nüchtern Wirklichen und andrerseits zur klaren, plastischen Anschauung des Schönen, wie es in den klassischen Dichtungen der Alten lebt. Julian Schmidt und Hettner haben gleichzeitig 1850 die Geschichte der Romantik bezw. der romantischen Schule geschrieben, R. Haym 1871. J. Schmidt leitet die Romantik des 18. und 19. Jahrhunderts, und das ist das geschichtlich Nächstliegende, aus dem Gegensatz gegen die Aufklärung her. Er sagt von der kritischen Philosophie als dem Gipfel und zugleich der Aufhebung oder Auflösung der Aufklärung:

„Nicht mehr bloß Gott und der Himmel, sondern auch die Wirklichkeit ist dem endlichen Bewußtsein verschlossen, denn da der Geist mit seiner Thätigkeit nie aus sich selbst herausgeht, so kann die Welt, die er erkennt, nur sein eigener Zustand sein. Auch in diesem gilt nur eines als gewiß, der Glaube an die Bestimmung zum Guten. Dieses Gewissen ist der Punkt des Archimedes: Ich weiß nicht, ob außer mir eine Welt ist, ein Gott und eine Natur, aber ich weiß, ich soll gut handeln, und durch diesen Glauben geht mir eine Welt auf.

So erhaben das klingt, so erregt der Verlust des Objektiven dennoch ein unbehagliches Gefühl und eine Sehnsucht nach den Zeiten, wo die Welt des Gottes voll war. Die Sehnsucht wird in der Reflexion zum Gefühl des Glaubens; aber da der objektive Inhalt des Glaubens verloren ist, so muß das Gefühl sich begnügen, in der Tradition nach einem Inhalt zu suchen, wie er der unmittelbaren Stimmung entspricht. Es gilt, nur überhaupt zu glauben, was auch der Inhalt sei; mit Andacht schaut man zu jeder Zeit empor, die noch nicht des Sündenfalls der Aufklärung sich schuldig gemacht hatte. Das war das Princip der romantischen Schule, die den Ideenvorrat aller Zeiten und Völker, die poetischen Bilder aller Mythologien, die Mysterien aller Offenbarungen, die phantastische Symbolik barbarischer Zustände, kurz, das ganze Chaos der irrationalen Vorstellungen, welche die Aufklärung überwunden zu haben glaubte, als das Ursprüngliche und Ewige, eben seiner geheimnisvollen, dunklen Tiefe wegen wieder hervorsuchte und es auf eine Weise, in der sich die Nüchternheit und die maßlose Schwärmerei der alexandrinischen Zeit erneuerten, zu einer romantischen Religion verwebte, die zugleich Poesie und Wissenschaft sein sollte. Ein Einfall überstürzte den andern, wie es die Stimmung mit sich brachte, und bei dieser Verflüchtigung alles Natürlichen und Geistigen in einen überirdischen Schein ging der Romantik zuletzt so alle Besinnung und aller Mut aus, daß sie sich mit blinder Resignation der ersten besten historischen Bestimmheit in die Arme warf, wenn sie nur durch die Zeit den Schein einer gewissen Heiligkeit erlangt hatte, — der alleinseligmachenden Kirche, dem Absolutismus, dem Feudal-

staat. Diese Freude am Dunkeln war nicht naiver Aberglaube, sie war aus der Reflexion hervorgegangen, daß der abstrakte Begriff, weil er dem Herzen widerspricht, auch der Wirklichkeit nicht gerecht werden könne. Die Wirklichkeit hat, eben weil sie konkret ist, einen dunklen Grund, und dieser tritt selbst in den verworrenen Ahnungen der Mystiker deutlicher hervor, als in der Oberflächlichkeit der Aufklärung. Diese Anerkennung des Seienden, zunächst in der ungeduldigen Sehnsucht des Glaubens, dessen prophetische Paradoxie mit der Unsicherheit einer bodenlosen Ironie zersetzt ist, rüttelt die Selbstgenügsamkeit der Aufklärung und des subjektiven Idealismus aus ihrem Schlafe und zwingt den Verstand, sich von seinen Abstraktionen loszureißen und sein eigenes Wesen an dem Reichtum der gegenständlichen Welt zu messen, in dem Bewußtsein, daß die Vernunft nicht außerhalb des Wirklichen zu suchen sei, sondern in ihm."

O. von Leixner weist auf die Einflüsse J. G. Fichtes und Schellings auf die Romantik hin. Von Fichte haben sie den „Ich-Gedanken", aber sie haben ihn für ihre Zwecke umgedeutet. Bei Fichte ist das Ich alles durchdringende Weltmacht, bei den Umdeutungen ist es zum Ich des Einzelnen geworden, das mit vollem Belieben der „Welt" gegenübersteht und auch mit dem dichterischen Stoff nach seiner Willkür walten kann. Daher nicht, wie bei Fichte, feste Satzungen für das Ich bei dem Hervorbringen einer sittlichen Weltordnung, und nicht sittlicher Thatendrang, der zu immer neuem Thun angespornt wird, sondern nur ein Spiel, mit keinem andern Zweck als dem der ästhetischen Selbstbefriedigung; das Ich der unbedingte Herr, weil es allein Wirklichkeit ist und die Welt nur Schein. Indem aber das Ich schafft, wird es doch niemals von einem Ziele befriedigt. Neuschaffend zerstört es, und indem es so in steter Verneinung dem Stoffe gegenübersteht, entwickelt sich das, was die Romantiker Ironie nennen.

Von Schelling haben die Romantiker die Anschauung der Natur als des „Leibes Gottes", der der innewohnende Künstler ist. Die Naturseele webt im „toten" Stoffe ebenso wie in Pflanzen und Tieren. So fallen Geist und Natur zusammen. Die höchste Spitze der Entwicklung des menschlichen Geistes liegt aber demgemäß im künstlerischen Schaffen. Das Unendliche wird im Kunstwerk anschaulich, Geist und Natur verbinden sich darin zu widerspruchsfreier Einheit. Also ist die Kunst das Höchste und das künstlerische Genie am höchsten zu werten. Der geniale romantische Philosoph ist das höchste Erzeugnis der Weltentwicklung, und indem er in sich selbst schaut, schaut sich der Gott, das „Absolute" selber an und erkennt sich in „intellektueller Anschauung", wie derselbe Geist die Gottnatur der Welt in mystischer Anschauung erfaßt. Thatsächlich ist die Romantik auf diesem ich- und naturphilosophischen Grunde ein Vorwiegen und Sichvordrängen, ja ein Herrschen der Phantasie, also des Subjektivsten im Menschen, über das gesamte Geistesleben. Die Phantasie produziert ihre Welt. Daher das Bizarre und Wilde, das Unwahrscheinliche und Unnatürliche in den romantischen Erzeugnissen. Daher die Vorliebe für „mondbeglänzte Zaubernacht", daher die Sehnsucht in die Ferne, nach der „blauen Blume", daher das Fragmentarische in den Gedanken und ihrer Darstellung. Daher aber auch die Vergötterung des Besitzers der Phan-

taste, des „genialen“ Menschen, mit der krankhaften Selbstbeobachtung, der „schönen Selbstbespiegelung“ und Selbstverhätschelung. Daher endlich auch das Hinwegsetzen über jede Schranke der Zucht und Ehrbarkeit, um die eigene Unendlichkeit zu genießen.

Wir wollen aber andrerseits das Gute der Romantik in und zu ihrer Zeit nicht verkennen. Sie wollte, was die poetische Kunstform angeht, Kunst und Poesie von der Dienstbarkeit der strengen antik-klassischen Formen befreien und auf genuine deutsche Formen zurückführen. Dadurch war sie an die reiche Fülle des Mittelalters gewiesen, dessen Inhalt sie dann freilich *mit* der Form in der Neuzeit wieder einzubürgern suchte. Das hing auch mit ihrem einen Ausgangspunkt, der Schellingschen Philosophie, zusammen. Pantheismus und römischer Katholizismus hängen *darin* zusammen, daß beide das Göttliche und das Menschliche in eins zu fassen, d. h. zu vermischen und zu verwirren lieben. Dasselbe that die Romantik. Jedenfalls aber erhob sich die Romantik gegen die platte Verständigkeit, gegen einen öden Rationalismus und verfolgte ihn in alle Schlupfwinkel, stellte ihn bloß und machte ihn lächerlich. Und darum hat die Romantik trotz ihres Subjektivismus und ihrer Phantastereien wieder zum Objektiven und berechtigten Autoritativen zurückgeführt, weil sie zeigte, daß die reale Welt mit ihren Kräften nicht in die Kategorien des beschränkten Menschenverstandes aufgehe, sondern dem Einzelnen überlegen und zuletzt unverständlich gegenüberstehe, sofern er nicht durch mystische Intuition ihre Geheimnisse erfasse. Auf das der Vernunft übersatt gewordene Jahrhundert, wie es in der Romantik sich spiegelt, übte nicht mehr das Verständliche und Vernünftige, sondern das Unverständliche und Unvernünftige, das Geheimnisvolle, Abenteuerliche, Romanhafte, das Kindliche, Naive, Unbewußte einen bestrickenden Zauber aus. Das war der Übergang dazu, daß auch der Sinn für das Gegebene, Naturwüchsige, Gewordene, Autoritäre erwachte. Und nach dieser Seite hin hat die Romantik den dauerndsten Einfluß auf unser deutsches Geistesleben geübt. Unter ihren Anregungen entsprang die heutige Sprachforschung, die heutige Geschichtsforschung, die neuere deutsche Rechtswissenschaft, das neuere deutsche Nationalgefühl und bis zu einem gewissen Grade auch das Wiedererwachen des kirchlichen Lebens.

Denken wir daran, daß mit den Romantikern ein religiöser Genius wie *Schleiermacher* lebte, daß aus ihrem Denken und Sinnen das Interesse an Deutschlands Geschichte hervorging, daß Forscher höchsten Ranges, wie die *Gebrüder Grimm*, die Anregungen zu ihrer Arbeit an deutscher Sprache, deutscher Art und Geschichte von den Romantikern empfingen. *Brandes* sagt von ihnen: „Die älteren Romantiker führen in die deutsche Poesie einen neuen Ton ein und geben ihren Werken eine neue Färbung, erneuern außerdem die Stimmungen und Motive der Volkslieder, Volksmärchen und Volksbücher. Sie wirken anfangs befruchtend auf die deutsche Wissenschaft; die germanistischen Studien, die ethnographischen und juristischen Forschungen, die romanische und indische Philologie . . . wurden von der Romantik ursprünglich inspiriert. Poetisch haben sie das Stimmungsleben ihres Volkes bereichert. . . . Kritisch haben sie ursprünglich mit Erfolg Erweiterung des geistigen Gesichtskreises erstrebt.

Religiös haben die besten unter ihnen in der ersten Jugend die Verinnerlichung des Gefühls angestrebt." Bilmar sagt von der romantischen Schule: „Der Gedanke, die Einheit der Poesie mit dem Leben zu begreifen, zu verkündigen, herzustellen — dieser Gedanke ist in der That einer der allgemeinsten Grundgedanken der neuen Schule, die bald, und zumeist von ihren Gegnern, die romantische Schule genannt wurde." „Daher erklärt sich die bei so vielen Gliedern dieser neuen Schule so stark ausgeprägte und zu so köstlichen Früchten in Arnim und Brentano und in den Brüdern Grimm gereifte Neigung für das Volkslied, das Volksmärchen, die Volkssage und das Volksmäßige überhaupt." — „Es mußte aber ferner eben jener Gedanke der Einheit des Lebens mit der Poesie, als der höchsten Vollendung der letzteren, diejenigen, welche denselben faßten und verfolgten, dahin führen, die Bedingungen dieser Einheit aufzusuchen, und sehr bald mußte sich die Überzeugung aufdrängen, daß zu einer solchen Einheit der Poesie und des Lebens auch Einheit der Sitte, Einheit der Sprache, Einheit der Lebensanschauungen, des Strebens und vor allem Einheit des Glaubens im Volke erfordert werden: das ist es, was die Häupter der romantischen Schule mit ihrer „symbolischen Weltansicht" bezeichneten, welche sie der neueren Zeit ab- und der älteren zusprachen; das ist es was einen Novalis so entschieden zurück zum christlichen Glauben drängte; das ist es, was einen Friedrich Schlegel, welcher diese symbolische Weltansicht, diese innere Einigkeit und Befriedigung seit den Zeiten der Reformation verloren, zerstört, vernichtet wähnte, der katholischen Kirche zuführte; das ist es, wodurch die romantische Schule, aus rein poetischem Bedürfnis, zurückgeleitet wurde zu der Anerkennung der alten Staatsformen, zur Anerkennung der altehrwürdigen Königsherrschaft und der Vasallentreue, als dem feststehenden Symbol aller weltlichen Würde, Ehre und Größe, — Dinge, welche freilich nicht ihrer Zeit, noch weniger den späteren Geschlechtern zusagen wollten."

Die Romantiker wollten also eine Repristinierung der Zeiten, wo ein poetischer Anstrich auf dem wirklichen Leben zu liegen schien: die alten Zeiten des Morgenlandes und die des Mittelalters. Dadurch entdeckten sie dann einen Calderon, Petrarca, Ariost, Tasso.

Von der Romantik ist endlich, das muß ihr zugestanden werden, sowohl die Wissenschaft der Litteraturgeschichte ausgegangen wie aus ihr die neue Blüte unserer bildenden Kunst, vor allem unserer Malerei, hervorgesproßt ist; sie hat also die Poesie mit einer Energie und Fruchtbarkeit in das Leben geworfen, wie es bis dahin vielleicht noch niemals der Poesie vergönnt gewesen ist. Und so war sie eine wohlthätige Ergänzung der klassischen Dichterperiode, auch darin, daß sie die bis dahin verborgenen Schätze der älteren romanischen Poesie aufschloß und die Formen derselben mit dem deutschen Geiste verschmolz in eben der Weise, wie bisher die antike Form mit dem deutschen Dichtergeiste sich vermählt hatte.

Kommen wir jetzt auf die religiöse Stellung der einzelnen Führer der Romantik.

Wir fangen mit denen an, die eine relativ gesunde Frömmigkeit hatten, um dann die ultramontanen Romantiker bis in unsere Zeit zu

charakterisieren. Novalis sei zuerst genannt, der weiche, schwermütige, in das Unendliche sich versenkende, eine neue Kirche der allerfüllenden Gottheit anstrebende Fr. von Hardenberg († 1801). Bleibenden und höheren Wert können wir nur seinen geistlichen Liedern zuschreiben. Sie werden stets unvergessen bleiben. Eine strenge Herrnhuter Erziehung, tiefsinnige Studien in Jakob Böhme, schwindsüchtige Leiden und der frühe Tod einer geliebten Braut erzeugten in ihm jene „transscendente" Sehnsucht, die in seinen Dichtungen den Grundton bildet. „Ein kindlich reines Herz spricht aus den einfachen, kunstlosen Rhythmen, die sich in Form und Inhalt weich an das Herz des Lesers schmiegen. Manche sind von unübertrefflicher Zartheit und voll tiefer Empfindung" — so: „Wenn ich ihn nur habe" — „Unter tausend frohen Stunden" — „Wenn alle untreu werden".

An Novalis reihe ich Max von Schenkendorf (1783—1817) aus Königsberg an, wie Körner Sänger und Krieger, während seines Aufenthalts in Karlsruhe und am Rhein der Jung-Stillingschen Familie befreundet, daher seine Gedichte, neben ihrer Richtung auf „Kaiser und Reich", hauptsächlich in einem tief religiösen Gefühl und katholisch-christlicher Gläubigkeit wurzeln. Schon im Dezember 1806 dichtete er das ergreifende Adventslied: „Komm nieder aus der Jungfrau Schoß" mit dem Schlußvers:

„Wollst wieder sie erlösen
Von der Gewalt des Bösen."

Königin Luise rief er den ergreifenden Nachruf nach:

„Rose, schöne Königsrose,
Hat auch dich der Sturm getroffen?
Gilt kein Beten mehr, kein Hoffen
Bei dem schreckenvollen Lose?"

Dann kamen die Freiheitslieder: „Im Freiheitsmorgenrote" — „Die Feuer sind entglommen" — „Ich zieh ins Feld, mich hat geladen ein heiliges, geliebtes Haupt" — „So ruht, ihr müden Glieder, vielleicht zum letzten Mal". Ergreifende Bußtöne für des Volkes Sünde hat er gefunden, so: „Wir haben alle schwer gesündigt" — „Herr Gott, der allen Sündern in Gnaden gern vergiebt", aber auch ergreifende Hoffnungstöne von künftiger deutscher Herrlichkeit: „Der edlen Stämme sollen viel in diesem Hause wohnen" — „Wie mir deine Freuden winken" — „Ihr Sterne, seid mir Zeugen" — „Ein Morgen soll noch kommen".

Ich nenne weiter Fr. de la Motte-Fouqué, der den Geist des alten Rittertums in edleren Gestalten, als die ungeschickten Verfasser der früheren Ritterromane, darzustellen versuchte, und dessen „Undine" und „Zauberring" auch heute noch gelesen zu werden verdienen.

Neben die Dichter stelle ich die Maler der Romantik. Nach litterarischen Versuchen, in der Frömmigkeit das allgemeine Fundament der Kunst zu finden (Wackenroder: Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders, herausgegeben von Tieck, Berlin 1797), bildete sich zu Rom seit 1810 ein deutscher Malerbund, der in den christlichen Gefühlen und in den kirchlichen Formen des Mittelalters die Auferstehung der

Kunst feierte. In ihrer Art haben die Meister dieser Schule die Herrlichkeit des Mittelalters wie des Altertums erneut, Overbeck hat die zarte, fromme Innigkeit, Cornelius das Tiefsinnige und Erhabene mehr noch gezeichnet als gemalt. Ihnen stehen, um das hier einzuflechten, als specifisch protestantische Künstler ein Lessing und Kaulbach, Hübner und Drake, Rietschel und Gebhardt gegenüber.

Wir kommen zu den Vertretern der Romantik, die den Übergang derselben in den Ultramontanismus darstellen. Diese Strömung ist leider von Anfang an in der romantischen Schule sehr stark vertreten gewesen. Die Kirche jener Zeit stand unter dem Bann des Rationalismus, der Staat litt unter dem Druck der Revolutionsideen. Aus Widerwillen gegen diese Aufklärung, die man „Abklärung" nannte, flüchtete man sich in die religiöse Mystik hinein und meinte in dem Wunderglauben des Mittelalters und in der thatenlosen Beschaulichkeit des Morgenlandes einen Damm wider den Unglauben der Freidenker zu finden; Friedrich Schlegel, Adam Müller, Zacharias Werner suchten im Schoß der römisch-katholischen Kirche und des blinden Glaubensgehorsams Schutz gegen die Vermessenheit der menschlichen Vernunft. Derselbe Friedrich Schlegel, der in seiner „Lucinde" sich in sittliche Leichtfertigkeit der schlimmsten Art verirrt hatte, dessen Richtung von wildem Hohn gegen die „Grammatik der Tugend" erfüllt war samt dem Lobe des „universellen Cynismus" und der Praxis des Frauentausches, wurde schließlich römisch-katholischer Christ. Die unvermittelte Repristination der hinter der fortgeschrittenen Weltentwicklung stehenden mittelalterlichen Formen und Anschauungen war doch eben eine Unnatur, die durch alle Überschwenglichkeit der Phantasie nicht gesühnt werden konnte und die sich durch den traurigen Abfall vom Protestantismus zum Katholizismus rächte. „In der Reihe von Fr. Schlegels Schriften," sagt Gervinus, „liegen die Theorien, die Sinnesveränderungen und die endlichen Ausgangspunkte der romantischen Schule, von Schillers Hellenismus zu Herders Romanticismus und von da zur Indomanie und katholischen Mystik am vollständigsten vor.

Treitschke hat das ursprüngliche politische und religiöse Durcheinander in der romantischen Schule wie in jener Zeit überhaupt treffend mit folgenden Worten geschildert (Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert I, S. 313 f.):

„Es war eine Zeit der Dämmerung. Frischer Morgenwind verkündete das Nahen eines schönen Tages, doch die Formen und Massen der jugendlichen Welt traten im unsicheren Zwielicht noch nicht scharf und klar auseinander. Grundverschiedene Gesinnungen, die sich bald leidenschaftlich bekämpfen sollten, gingen noch harmlos Hand in Hand. Der Reaktionär Fouqué lebte mit dem Radikalen Fichte wie der Sohn mit dem Vater. Von den romantischen Poeten dachten einige gläubig-fromm, während andere mit den mittelalterlichen Idealen nur ironisch spielten. Auf dem historischen Gebiete erschienen neben Niebuhrs und Eichhorns streng methodischen Forschungen auch phantastische Werke, wie Creuzers Symbolik, der erste Versuch, die geheimnisvolle Nachtseite der antiken Kultur, die Religion und die Mysterien der Alten zu verstehen — ein Buch voll geistreicher Ahnungen, aber auch voll spielender Willkür,

dunkel wie die Träumerei der Naturphilosophie. Die wissenschaftliche Beschaulichkeit der historischen Juristenschule war nicht frei von Angst und Thatenscheu; sie hatte im Grunde wenig gemein mit Arndts hoffnungsvollem, unerschrockenem Freisinn und berührte sich vielfach mit den Ansichten von F. Gentz, der jetzt, erschöpft durch Ausschweifungen, innerlich erkältet und blasiert, in dem verflachenden, gedankenlosen Wiener Leben mehr und mehr ein unbedingter Lobredner der guten, alten Zeit wurde. Der unerschöpfliche Gestaltenreichtum der deutschen Geschichte erlaubte jedem, wes Sinnes er auch war, sich für irgend ein Stück der vaterländischen Vorzeit zu erwärmen. Die einen reizte der fremdartig phantastische Zauber, die andern der frische biderbe Volkston des mittelalterlichen Lebens. Während Fichte seine Hörer auf die Bürgerherrlichkeit der Hansa und die Schmalkaldener Glaubenskämpfer hinwies, verdammte F. Schlegel den „Erbfeind" Friedrich den Großen, und der prahlerische Phantast Adam Müller feierte das heilige römische Reich als den Ausbau der Persönlichkeit Christi.

Noch verworrener wogten die religiösen Stimmungen durcheinander. Zwar die protestantischen Kernmenschen Schleiermacher, Fichte, die Gebrüder Grimm schwankten niemals in ihrer evangelischen Überzeugung. Savigny aber wurde durch den trefflichen katholischen Theologen Sailer den Anschauungen der vorlutherischen Kirche nähergeführt. Schenkendorf sang verzückte Lieder auf die süße Königin Maria und auf den „festen, treuen Max von Bayern", den fanatischen Helden der katholischen Liga; der Übertritt F. Schlegels und F. Stolbergs zur römischen Kirche warf ein grelles Licht auf die sittliche Schwäche der noch immer überwiegend ästhetischen Weltanschauung des Zeitalters."

Doch wir müssen noch eines Mannes als Nachfolgers der Romantik gedenken, das ist Görres († 1848). „Die poetische und philosophische Richtung (eines idealistischen Katholizismus) mit urkräftigem Geiste einigend, aber wenig bekümmert um geschichtliche Wahrheit, hat er nach seiner revolutionären Sturmzeit und nach seinem patriotischen Prophetentum die Geister des Mittelalters heraufbeschworen." (Mystik, Athanasius, Historisch-politische Blätter seit 1831, Deutsche Vierteljahrschrift 1848.) Görres begrüßte König Ludwig von Bayern bei seinem Regierungsantritt mit einer dem Kurfürsten Maximilian, dem Verfechter der römisch-katholischen Kirche im dreißigjährigen Kriege, in den Mund gelegten Rede und forderte ihn auf, die Interessen der katholischen Kirche wie sein Ahnherr kräftig zu schützen. Der Flüchtling zu Straßburg ward hierauf an die Universität München als Lehrer der Geschichte berufen und wirkte hier 22 Jahre unermüdlich thätig. Von ihm und seinen französischen Genossen als journalistischen Vorkämpfern Roms: Chateaubriand, Bonald, Veuillot, Lammenais, Lacordaire, de Maistre sagt Seeberg in seiner Schrift: An der Schwelle des 20. Jahrhunderts (Leipzig, G. Böhme), S. 29:

„Die Ideen der Romantik beherrschen die Gemüter, die alten Ideale der Mystik leben auf, man verlangt nach einem einfachen, praktischen Christentum für das Gemüt, nach einer Losung in den Wirren der Zeit. Warum sollte die Kirche nicht von Rousseau, dem Todfeinde, lernen?

Warum sollte es nicht Männer geben, die ihre Stimme verstellen und reden wie Romantiker? Warum soll man nicht einmal hineingreifen in den Schatz der Kirche und jene alten Formeln entfesseln, die so wunderbar schnell das komplizierte Gefüge von Begriffen und Formen auf einfache Ideen reduzieren, die die Gewalt haben, das Rasseln und Stöhnen der Kirchenmaschine für einen Moment zu wandeln in die Töne des Sanges der Seele, die froh wurde im Schauen ihres Gottes? Auch diese Mittel sind angewandt worden. Die Männer, die sie verstanden, fand man und ließ sie gewähren, solange man sie brauchte. Dann that man sie ab, aber man behielt ihre Gedanken. Und sie wußten dieselben auszudrücken. Sie waren Meister in jenem eigentümlichen Stil der römischen Publizistik, in der sich der stolze Ton geistiger und geistlicher Überlegenheit so wunderbar mit der Stimme der Devotion und der Entsagung verbindet, in der scharfe Dialektik mit stürmischer Begeisterung, schneidender Hohn mit den Lockrufen der Liebe abwechselt, in der die Schauer der Buße so einzigartig mit den Reizen der Sinnlichkeit, der Himmel mit der Welt, die Selbstquälerei mit der Selbstgerechtigkeit sich verknüpfen. So schrieben diese Männer, die in ihrer Redeweise wie auch in dem soeben erwähnten Geschick ihrer Person wie ihrer Gedanken so merkwürdig an den ersten und genialsten Publizisten, den der abendländische Katholizismus hervorgebracht, — an Tertullian erinnern."

Edler als diese publizistische war jene gelehrte Richtung eines Windischmann, Staudenmaier und Möhler, welche in ihren Schriften zwischen 1827 und 1834 („Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte" — „Encyklopädie der theologischen Wissenschaften" — „Symbolik") durch Nachweisung religiöser Ideen und Gefühle in den katholischen Dogmen und Bräuchen den Katholizismus mit der neuen Bildung zu versöhnen trachtete und sich durch Nachweisung dessen vor der Welt rechtfertigte, was der Vorzeit die Kirche gewesen und was sie dem menschlichen Gemüte immerdar sei.

Zum Schluß nennen wir von auswärtigen Verwandten der deutschen Romantiker, die auf ihre Volksgenossen auch religiös einigermaßen eingewirkt haben: Franz Grillparzer in Wien, Chr. Jos. Freiherr von Zedlitz in Österreichisch-Schlesien, Ferd. Raimund, der liebenswürdige Theaterdichter und Schauspieler in Wien, die Dänen Baggesen, Oehlenschläger, Henrik Steffens, die Schweden Wallin, Geijer, Tegnér, Nicander, die Holländer Jakob van Lennep, Adrian Bogaers, Isaak da Costa, die Blämen Philipp Blomaert und Hendrik Conscience, der Pole Adam Mickiewicz, die Russen Schukowskij, Bestuscheff, Sagosskin, Puschkin, Lermontoff, die Ungarn Alexander und Karl Kisfaludy, die Italiener Manzoni und Silvio Pellico, sowie Niccolini und Leopardi.

Der Romantik gehörten bis zu einem gewissen Grade die ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts an, und sie gab trotz widerstrebender und abweichender Talente in dieser Zeit allen Litteraturen die Richtung. An den falschen und ungesunden Elementen der Romantik hatte die Er-

schöpfung der Völker nach einem Vierteljahrhundert voll Revolutionen und Kriege, die tiefe Ermüdung der europäischen Menschheit unzweifelhaft einen großen Anteil.

---

28. Die evangelischen Dichter der napoleonischen Zeit und der Freiheitskriege.

Von Lic. Weber.

Wie glänzen doch in der deutschen Geschichte die Namen: Ernst Moritz Arndt, Theodor Körner, Ludwig Uhland, Friedrich Rückert, Friedrich August von Stägemann, Heinrich von Kleist! Sie waren mit Ausnahme des letzten, der als ein „politischer Werther" zu Grunde ging, Männer der That und des freudigen Glaubens und unterschieden sich dadurch von den Romantikern, wenn man Schenkendorf und Fouqué ausnimmt. Der Größte und zugleich der Frömmste war E. M. Arndt. Er hat wie ein Fels in den Wogen und Wechselfällen der Zeit als Mann, als Politiker dagestanden. Die ganze Welt war am Anfang des vorigen Jahrhunderts in Auflösung. Nicht bloß die äußere, sondern ebenso die innere, geistige Welt. Die Aufklärung hatte den Himmel hinweggenommen, den Himmel, welchen der christliche Glaube über der Welt dieses Lebens herrlich, trostbringend ausgespannt hatte. Aber Arndt sah auch als Knabe und Jüngling schon (geb. 1769) zu diesem Himmel empor, um ihn später seinem Volke zu verkündigen. Mit seiner Mutter hat Arndt wohl drei- bis viermal die ganze Bibel durchgelesen, mit der Mutter in tiefer Nacht noch an den geistlichen Liedern der deutsch-lutherischen Kirche sich erbaut. Und was er von der Mutter gelernt, davon gab er im öffentlichen Katechismusunterricht fröhliches Zeugnis. Er war früh für die Gnade des Heilandes empfänglich, er blieb es bis an sein Ende — eine kurze Zeit des Abfalls ausgenommen, wo auch bei ihm die Eindrücke der elterlichen Erziehung denen der Zeitideen wichen. W. Baur in seinen ergreifenden „Lebensbildern aus den deutschen Befreiungskriegen" schreibt über Arndt (I, S. 230 f.):

„Die Wiedergeburt des deutschen Volkes, auf welche Arndt hinarbeitete, dachte er sich übrigens nicht ohne das Christentum. Gut christlich ist die Buße, die er jedem Stand und Beruf des Volkes zumutet, der Glaube, mit welchem er sich in den schlimmsten Zeiten über dem Wasser erhält, die Liebe und das neue Leben, das er in dem Volke erwecken will. Während aber sein Christentum im Anfang seiner schriftstellerischen Laufbahn sich noch mehr im Bereich der allgemeinsten christlichen Gedanken hält, kommt er in den Drangsalen der Zeit zu immer größerer christlicher Bestimmtheit. Es erging ihm wie Fichte und Schleiermacher; seine früheste Jugend verlief unter dem Segen einer christlich

gläubigen Erziehung, dann hat der scharfe, dünne Wind der neuen Geistesfreiheit die zarten Keime jugendlicher Frömmigkeit gedrückt, aber unter der Pflugschar der göttlichen Züchtigung ist das Herz zu lockerem Boden geworden, aus welchem die Gnade eine neue Pflanzung des Glaubens hervorlockte. Er gehört mit zu den Auserwählten, die aus der Zeit des alten Glaubens durch die Wüste des Unglaubens in die neue Gläubigkeit herüberführten."

Wie wunderbar hat Arndt den Glauben und die Gottesfurcht in seinem „Geist der Zeit", „Was bedeutet Landsturm und Landwehr?" und seinem „Katechismus für den deutschen Wehrmann" gepredigt und gepriesen! „Siehe, hier ist Gott, das ist Gottes Finger!" — so ruft er von dem französischen Rückzug aus Rußland aus. „Ein frommer und gläubiger Mann hat das rechte Panzerkleid um die Brust gelegt und die rechten Waffen angethan: das kindliche Vertrauen auf einen allmächtigen Gott und das feste Gewissen in einer treuen Brust. Wer Gott fürchtet, über den ist niemand; denn die Furcht Gottes geht über alles." Bald nach der Leipziger Schlacht schrieb er: „Ihr tapferen und frommen Kämpfer, wie habt ihr in Erstaunen selbst ausrufen müssen: das haben wir nicht gethan, das waren wir nicht, das hat Gott gethan, das war Gott! Gott gab uns die Kraft, Gott gab uns das Glück. Gott wollte, wir haben wollen müssen!"

Ein großes Verdienst hat Arndt sich um die Erneuerung des religiösen Lebens durch die Wiedererweckung des alten Kirchenliedes erworben („Von dem Wort und dem Kirchenliede" 1819). Und welchen Geist des Glaubens atmen seine eigenen vaterländischen Lieder, sein: „Du, der ewig waltend steht" (1810), wo er seinen Herrn so treuherzig als den alten, treuen Gott anruft; sein: „Was stürmst du, Herz, und bist so wild?" (1811); sein: „Sind wir vereint zur guten Stunde"; sein Bekenntnis zum „Kreuz und Bibelbuch, — Damit man über Lug und Trug — Des Teufels tapfer siege." Kräftig, feurig und volkstümlich aus dem Innersten einer kernhaften Mannesnatur heraus, voll einfältiger, mannhafter Frömmigkeit, ohne irgend etwas Schwächliches, Feiges oder Düsteres und Absonderliches, tönten Arndts Vaterlandslieder hervor und begleiteten den Kampf um die Existenz und Zukunft des deutschen Volkes anfeuernd und belebend.

Und wie hat Arndt nachher in langer Friedenszeit „als ein gutes altes, deutsches Gewissen" den Edelsten im Volk vorangeleuchtet und die Wege gewiesen! Und kaum mag — außer Bismarck — ein anderer Deutscher im vorigen Jahrhundert sein, dem das deutsche Volk so zugejubelt hat wie E. M. Arndt. Aber alle Kränze und Ehren legte er zu Füßen seines Heilandes nieder, von dem er sang:

„Wenn um mich alles finster wird,
Als säß' ich in der dunkeln Hölle,
Wenn's in mir bangt und zagt und irrt,
Als wenn die Sündflut um mich schwölle,
Wenn diese tiefste Seelennot
Fast will am ew'gen Heil verzagen,
Wo dämmert dann das Morgenrot,
Der Sonne Zukunft anzusagen?

Aus dir, aus dir, du bist der Stern,
Du bist der Hoffnung lichte Sonne,
Der Knechte Knecht, der Herr der Herrn,
Der Kranken Arzt, der Schwachen Wonne,
Der Armen Schatz, der Finstern Licht,
Versöhner aller, die verloren,
Erlöser von des Zorns Gericht,
Der ganzen Welt zum Heil geboren."

Ich erinnere zum Schluß noch an seine herrlichen Lieder: „Ich weiß, an wen ich glaube", „Der heil'ge Christ ist kommen", „O Gottes Geist und Christi Geist", „Du lieber, heil'ger, frommer Christ", „Geht nun hin und grabt mein Grab".

Unter Arndts Losung bei Beginn der Freiheitskriege:

„So hebt die Herzen himmelan
Und himmelan die Hände
Und schwöret alle, Mann für Mann:
Die Knechtschaft hat ein Ende!"

stand auch der Vertreter der deutschen Jugend, Theodor Körner. Treitschke sagt von ihm (I, S. 432): „Keiner hat den Sinn und Ton jener schwärmerischen Jugend glücklicher getroffen als der ritterliche Jüngling mit der Leier und dem Schwerte, Theodor Körner. Jetzt zeigte sich erst, was Schillers Muse den Deutschen war. Ihr hohes, sittliches Pathos setzte sich um in patriotische Leidenschaft, ihre schwungvolle Rhetorik ward das natürliche Vorbild für die Jünglingspoesie dieses Krieges. Der Sohn von Schillers Herzensfreunde erschien dem jungen Geschlecht als der Erbe des großen Dichters — wie er so siegesfroh mit den Lützower Jägern zum Kampf hinausritt, ganz durchglüht von deutschem Freiheitsmute, ganz unberührt von den kleinen Sorgen des Lebens, wie er auf jeder Rast und jeder Beiwacht seine feurigen Lieder von der Herrlichkeit des Krieges dichtete und endlich, den Sang von der Eisenbraut noch auf den Lippen, durch einen tapferen Reitertod den heiligen Ernst seiner Reden bezeugte — in Wort und That ein rechter Vertreter jener warmherzigen Männlichkeit, welche die begabten Obersachsen auszeichnet, wenn sie sich nur erst losgerissen haben aus der zahmen Schüchternheit ihres heimatlichen Lebens. „Frisch auf, mein Volk, die Flammenzeichen rauchen! — Hell aus dem Norden bricht der Freiheit Licht" — mit diesen Worten hat Körner selbst den Ursprung und Charakter der großen Bewegung geschildert."

In Körners „Gebet vor der Schlacht" klingt der religiöse Ton seines Herzens:

„Gott, dir ergeb' ich mich!
Wenn mich die Donner des Todes begrüßen,
Wenn meine Adern geöffnet fließen;
Dir, mein Gott, dir ergeb' ich mich!
Vater, ich rufe dich!"

Und verwundet im Walde liegend hat er gebetet:

„Die Wunde brennt; — die bleichen Lippen beben. —
Ich fühl's an meines Herzens matterm Schlage,
Hier steh' ich an den Marken meiner Tage —
Gott, wie du willst, dir hab' ich mich ergeben!" —

„Nur im Opfertod reift uns das Glück" — „Und will ein Engel himmelwärts, — Erst bricht im Tod ein Menschenherz" — beides hat sich, will's Gott, an ihm erfüllt.

Als Dritten nennen wir Ludwig Uhland, den Schwaben. Auch er war eine durch und durch gesunde Natur, warm, kraftvoll, fest, schlicht, männlich. Auch er hat des Vaterlandes Not und Schande mitgefühlt und auf die Befreiung gehofft. „Des Sängers Fluch" hat Napoleon gegolten. Und er hat zuerst wieder die deutsche Sage und Geschichte mit durchdringenden, oft erschütternden Tönen in die Gemüter der Jugend hineingesungen. Seine Gesänge haben wie seine Gesinnung Wahrheit, die Gestalten seiner Dichtung Wirklichkeit. Wir nennen von Uhlands Liedern: „Des Knaben Berglied" — „Lied eines Armen" — „Die Kapelle" — „Der König auf dem Turme", von seinen vaterländischen Gedichten: „Am 18. Oktober 1816" — „Das alte, gute Recht" — „Das Herz für unser Volk" — Prolog zu dem Trauerspiel „Ernst Herzog von Schwaben", ferner das Gedicht auf den Tod eines Kindes und auf Wilhelm Hauffs frühes Hinscheiden, endlich seine herrlichen Balladen und Romanzen von Graf Eberhard dem Rauschebart, von dem Schenk zu Limburg, von Klein Roland, von König Karls Meerfahrt, von der Wirtin Töchterlein, vom weißen Hirsch, von der versunkenen Krone und der verlorenen Kirche.

Und der Vierte in diesem Kreise ist Friedrich Rückert, der Dichter der „Geharnischten Sonette". Auch er hat im Namen Gottes zum Kampf gerufen, auch er sieht den Sturz Napoleons, dieses Störers des Menschheitsfriedens, als eine Sache Gottes an, auch er preist die Siege als Thaten Gottes. Aber, wie W. Baur treffend sagt, seine Wirkung geht mehr auf das Gewissen zur Erweckung sittlicher Thaten, als auf das Gefühl zur Erregung frommer Gluten. Er ist mehr Demosthenes als Tyrtäus, freilich ein Demosthenes, dem ein großes Maß poetischer Mittel zur Verfügung steht. Rückert ist trotz pantheistischer Anklänge, die sich bei ihm finden und die wohl mehr aus seinem Bestreben stammen, die Poesie in allen ihren Zungen, auch den morgenländischen, den Deutschen nahezubringen, im allgemeinen doch ein christlicher Dichter, ein poetischer Verkündiger der ewigen Liebe, die in der Krippe zu Bethlehem am hellsten sich geoffenbart hat. Die Geschichte der Menschheit erscheint ihm als die Stätte, in welcher der ewige Gott seine Gedanken der Liebe, der Gerechtigkeit, der schönen Ordnung, der brüderlichen Gemeinschaft im Laufe der Zeiten verwirklicht. Von seinen Sonetten nennen wir als die gewaltigsten: „O daß ich stünd' auf einem hohen Turme", „Was schmiedst du, Schmied? Wir schmieden Ketten, Ketten", „Der ich gebot vor Jericho den Mauern", „Es steigt ein Geist, umhüllt von blankem Stahle", sonst: „Wer hat die Ruh zerstört? Mit tollem Sinn im Westen meine Nachbarin, vom Freiheitswahn bethört"; die Gedichte auf Blücher, Körner, Hofer, die Gräber zu Ottensen, die Erfrorenen, die drei Gesellen, der alte Barbarossa, die Straßburger Tanne, Oktoberfeuer. Es ist ein ungemeiner Reichtum treffender Gedanken und begeisternder Gefühle in mannigfaltigster Form in Rückerts Liedern niedergelegt. Von specifisch religiösen Liedern nenne ich noch: „Die Gottesmauer" — „Adventlied" — „Gesang der heiligen drei Könige an der Wiege des neu-

geborenen Himmelsknaben" — „Die sieben Wochen" — „Der Nachtigall Pfingstgesang" — „Bethlehem und Golgatha". „Dein König kommt in niedern Hüllen" und „Er ist in Bethlehem geboren" wird nachklingen, solange es eine deutsche Christenheit auf Erden giebt.

Wir kommen zu Friedrich August von Stägemann, dem verdienten Staatsmann und hohen Beamten unter Stein und Hardenberg, der „Historische Erinnerungen in lyrischen Gedichten" und Sonette herausgegeben hat. Seine Kriegsgesänge gehören, was die Glut und Kraft der Sprache und den flammenden Zorn betrifft, zum Teil dem Besten an, was die Zeit hervorgebracht hat.

Kurz sei neben diesen Sängern der That und des Heldentums doch auch eines Matthias Claudius, eines Jung-Stilling, eines Johannes Falk, eines Friedrich Perthes gedacht, die alle eben so christlich wie deutsch fühlten und die ebenfalls an der Befreiung Deutschlands durch Wort und Lied mitgewirkt haben. Ich erinnere nur an Matthias Claudius' Lied von „der alten Barden Vaterland, dem Vaterland der Treue", an sein Abendlied, sein Rheinweinlied, an Jung-Stillings Bekämpfung des Revolutionsgeistes und Belebung des alten Glaubens in seiner Schrift: „Über den Revolutionsgeist unserer Zeit zur Belehrung der bürgerlichen Stände" (1793), an Joh. Falks ergreifende Kinderlieder, an sein Karfreitagslied: „Auf einem hohen Kirchturm steh' ich", an seine „Wiederkunft der Griechen und Römer" (1804), an seine Grabschrift, die er sich selbst gesetzt, endlich an Fr. Perthes und seine ergreifenden Briefe voll vaterländischen und christlichen Heldenmutes.

Diesen Heldenmut besaß leider der Dramatiker jener Zeit, H. von Kleist, nicht — er, der am 21. November 1811 sich und seine Freundin Henriette Vogel an den Ufern des Wannsees bei Potsdam erschoß. Große Anlagen, aber auch krankhafte Reizbarkeit hatten ihn von Jugend auf charakterisiert. Übertriebene Geistesarbeit hatte dann die Reizbarkeit seines Wesens genährt. Er führte ein ruhe- und friedeloses, äußerlich verfehltes Leben und schloß es mit einem traurigen Tode. Aber große, unsterbliche Geisteswerke hat er dennoch hinterlassen. Er war unbestreitbar eins der größten Talente dieser Zeit. Sein Grimm über die Lage des Vaterlandes hatte sich in der „Hermannsschlacht" entladen, in diesem leidenschaftlich wilden Kampfruf, der erst nach dem Tode Kleists im Druck erschienen ist. Sie ist mehr eine politische Satire als ein echtes Drama. Was damals das deutsche Volk im geheimen empfinden konnte, zeigt sich uns alles in diesem Drama. Seine wenigen lyrischen Gedichte sind zumeist aus dem vaterländischen Drange hervorgegangen, wie: „Der Engel am Grabe des Herrn", „Das Kriegslied der Deutschen", das flammende Lied „Germania an ihre Kinder".

Man merkt an allen diesen Dichtern der napoleonischen Zeit und der Freiheitskriege, wie ihre Zeit die Fußstapfen des lebendigen Gottes in den Geschicken der Menschenkinder wieder wahrgenommen, wie man in jenen Tagen wieder empfand, daß Gott der lebendige Gott ist, der Herr der Geschichte, der sie hebt und senkt nach seinem Willen. Heinrich Leo hat gesagt: „Es war ein Geisterkampf, dieser Krieg, ein Kampf der

Scharen des lebendigen Gottes wider den Erdgeist. In dieser Zeit ist es, daß die abgetragenen Kleider des schalen Rationalismus in Deutschland zuerst in Lumpen zerrissen worden sind."

---

29. Schleiermachers Theologie.

Von Prof. Dr. Lemme.

„Ich bin der Denkart und dem Leben des jetzigen Geschlechts ein Fremdling, ein prophetischer Bürger einer spätern Welt, zu ihr durch lebendige Phantasie und starken Glauben hingezogen, ihr angehörig jede That und jeglicher Gedanke," so hat Schleiermacher in den Monologen (1800), die man in gewisser Weise seine Konfessionen nennen konnte, hinausgeblickt auf das neue Jahrhundert. Während Kant trotz seiner Bekämpfung der Wolfschen Richtung sich als reinen Rationalisten wußte und in der klaren, dünnen Verstandesluft der Aufklärung sich wohl fühlte, stand Schleiermacher in bewußtem Gegensatz zu der gemüts- und phantasielosen Verständigkeit, welche die reiche Mannigfaltigkeit des menschlichen Seelenlebens einseitig verkümmern ließ. Dieser sich in weiten Schichten regende neue Geist, der im 19. Jahrhundert dem deutschen Volksleben eine veränderte Gestaltung bringen sollte, rang an der Jahrhundertwende nach Ausdruck in den Monologen, indem Schleiermacher im Gegensatz zum rationalistischen Individualismus der Kirche ihre Bedeutung zuerkannte, im Gegensatz zum Kosmopolitismus, wie er Männern wie Kant von wahrer Geistesfreiheit unabtrennbar schien, die nationale Idee des Vaterlandes hochstellte, in Gegensatz zum politischen Zerfall, der sich in Fichtes „Nachtwächterstaat" wiederspiegelte, die Bedeutung der staatlichen Organisation ins Licht stellte. Es war der Geist der Romantik, der in diesen Richtlinien seinen beginnenden Einfluß ankündigte.

Vergleicht man den Zustand Deutschlands in der Mitte des 19. Jahrhunderts mit dem ein Jahrhundert früher, so könnte man meinen, zwei verschiedene Völker vor sich zu haben. Denken wir uns die reiche litterarische und philosophische, künstlerische und wissenschaftliche Bewegung hinweg, die nach dem traurigen Zusammenbruch des dreißigjährigen Krieges Deutschland erstmals wieder zu einer würdigen geistigen Stellung in der Reihe der Nationen verhalf, so tritt die Öde und Armut in der Mitte des 18. Jahrhunderts um so greller ins Licht. Es war eine grundverkehrte Anschauung, wenn man sich einbildete, das Volk der Dichter und Denker solle sich auf litterarische Größe beschränken, auf die politische verzichten. Vielmehr war es ein und dieselbe Erhebung deutscher Kraft, in der sich der geistige und nationale Aufschwung so vollzog, daß Deutschland sich die durch die Reformation erworbene Stellung thatsächlich eroberte. Daß aber dem geistigen Aufschwung der nationale folgte, wäre unvoll-

ziehbar gewesen, wenn sich mit ihm nicht die religiöse Erneuerung verbunden hätte, durch welche die geistige Erhebung eine Hebung des gesamten Volkes wurde. Das Verdienst, das Band zwischen der litterarisch-philosophischen Bewegung und der Religion hergestellt zu haben, gebührt Schleiermacher (geb. 1768, gest. 1834). Die Ausrüstung dazu gab ihm inhaltlich die Frömmigkeit des Elternhauses und der Brüdergemeinde, formell die romantische Schule, welche die Fesseln der Aufklärungspedanterie sprengte. In der Philosophie tüchtig geschult, namentlich durch das Studium Platos (den er durch eine ausgezeichnete Übersetzung weiten Kreisen zugänglich gemacht hat), das Wertvolle und Bleibende in Kants Philosophie sich rückhaltlos aneignend, setzte er an der Stelle ein, die bei Kant leer geblieben war, nämlich bei Kants Verständnislosigkeit für das wahre Wesen der Religion.

Daß Schleiermacher die Enge der Brüdergemeindefrömmigkeit durchbrochen hat, daß sein Bruch mit dieser aber den Bruch mit der kirchlichen Lehrüberlieferung überhaupt bedeutete, ist ebenso bekannt wie, daß er sich doch später selbst als einen Herrnhuter höherer Ordnung bekannt hat. In der That war es nicht nur die Innerlichkeit des Glaubens Luthers, sondern auch die Innigkeit der dem Pietismus entwachsenen herrnhutischen Herzensreligiosität, die in den berühmten Reden „Über die Religion" (an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Leipzig 1799) wenigstens in der Schätzung des Wesens der Religion wiederklang. Die Weltanschauung der Reden, die man trotz ihrer rhetorischen Sprache und Entwicklungsform als die erste im eigentlichen Sinne so zu nennende Religionsphilosophie anerkennen muß, war allerdings spinozistisch-pantheistisch; und darum haben sie natürlich gar kein Verhältnis zu den specifisch christlichen Lehren, ja selbst das, was der Aufklärung als Angel der Weltanschauung gegolten hatte, die Persönlichkeit Gottes, die moralische Freiheit und die Unsterblichkeit im Sinne einer individuellen Fortdauer nach dem Tode, kam in Wegfall. Und trotzdem war dieses religiöse Genie von seltener Gehaltstiefe und durchdringender Verstandeskraft imstande, den ursprünglich quellenden Born der Religiosität ihrem allgemeinen Wesen nach wieder unter Schutt und Geröll hervorzugraben. Was die Gebildeten unter dem Titel der Religion verachten, so zeigt er ihnen, ist gar nicht sie selbst, sondern nur ihr Zerrbild. Hat man die Religion in Erkenntnis oder in Moral oder in einem Gemisch von beiden gesehen, so weist er nach, daß sie ihren eigentlichen Ort weder im Wissen noch im Thun hat, sondern eine eigene Provinz des menschlichen Gemüts bildet: sie bezieht sich nicht auf das geteilte Endliche, sondern auf das Ganze und Allgemeine, sie ist ihm Sinn für das Universum, Geschmack oder Gefühl für das Universum. Da, wo das Bewußtsein des Einzelnen vom Allgeist im tiefsten Innern unmittelbar erregt wird, da sieht Schleiermacher im Getragenwerden des endlichen Bewußtseins vom Strom des unendlichen Lebens Religion. Da, wo das Ich, indem es seine Einheit mit dem All gefühlsmäßig erfaßt, in der Hingebung an dasselbe sich selbst findet, da sprudeln in der innerlichen Lebensberührung mit dem Allgeist die ursprünglichen Quellen des Genusses der Unendlichkeit. „In das Innere einer frommen Seele müßt ihr euch versetzen, und ihre Begeisterung müßt ihr suchen zu verstehen;

bei der That selbst müßt ihr jene Licht- und Wärme-Erzeugung in einem dem Weltall sich hingebenden Gemüt ergreifen: wo nicht, so erfaßt ihr nichts von der Religion, und es ergeht euch wie dem, der zu spät mit dem entzündlichen Stoff das Feuer aufsucht, welches der Stein dem Stahl entlockt hat, und dann nur ein kaltes unbedeutendes Stäubchen groben Metalls findet, an dem er nichts mehr entzünden kann."

In der Art, wie die pantheistische Mystik sich in den Reden aussprach, ist der ästhetische Geist der Romantik nicht zu verkennen. Schleiermacher hat später in seiner Glaubenslehre das Wesen der Religion auf einen schärferen, vom ästhetischen Sinn deutlich geschiedenen Ausdruck gebracht, indem er sie als schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl bestimmt hat. In dieser Form der Glaubenslehre ist seine Religionsphilosophie viel wirksamer geworden wie in der der Reden. Aber schon der Einfluß der Reden war ein ungeheurer. Der Theologie, die sich der Hauptsache nach mit der Behandlung von Lehrformeln oder der Aufstellung von Moralregeln befriedigt hatte, war damit das Urteil gesprochen. Eine neue Theologie, welche den Herzschlag des innern Lebens der Religion wieder fühlte und darum dem Volk statt der Steine dürrer Theorie oder trockener Moral das Brot des Lebens wieder zu bieten verstand, mußte erstehen. Das innerliche Verständnis der Religiosität brauchte die christliche Kirche, wie es ja auch im letzten Grunde aus ihr geboren war. Und so gehört Schleiermachers Religionsphilosophie, trotz ihrer pantheistischen Haltung, vermöge des Tiefklangs der Innerlichkeit der Geschichte des christlichen Lebens an.

Sowie das Wesen der Religion tiefer erfaßt wird, regt sich auch sofort das Verständnis ihres socialen und geschichtlichen Charakters, der dem Rationalismus fremd geblieben war. Schleiermacher stellte in den Reden ja zunächst die persönliche Religiosität ins Licht. Aber je lebendiger sie ist, desto lebhafter die Äußerung und der Austausch ihres Inhalts: so erwächst als thätige Erscheinung der Religion von selbst die Kirche, wie Schleiermacher in unberechtigter Ausdehnung des christlichen Sprachgebrauchs die bestimmte objektive Religion nennen wollte. Weit entfernt, sich mit Kant von der allgemeinen Religion aus ablehnend gegen die objektiven, einzelnen Religionen zu verhalten, kommt Schleiermacher gerade von seiner Würdigung der Religion dazu, sie in ihren historischen Einzelerscheinungen zu verstehen. Wie man von einem allgemeinen Staatsbegriff aus die einzelnen Staaten nicht verwerfen, sondern in ihrer Eigenart verstehen soll, so darf ein allgemeiner Religionsbegriff doch nicht zur Zerstörung der konkreten Religionen dienen, sondern zu ihrer sachentsprechenden Würdigung; wie es einen Staatsbegriff nur giebt in Beziehung auf die konkreten Staaten, so einen Religionsbegriff nur in Beziehung auf die konkreten Religionen. Mit andern Worten: Religion giebt's nur in Religionen. Was der Deismus und die Aufklärung als natürliche Religion gefeiert hatte, war nichts als eine Abstraktion von den geschichtlichen Religionen, speciell vom Christentum, also nicht mit innerer Notwendigkeit aus dem natürlichen menschlichen Geistesleben erwachsen, sondern durch metaphysisch-moralische Reflexion vom Christentum so entlehnt, daß in ihr von Religion selbst fast nichts übrig blieb. Indem Schleiermacher mit der geschichtlichen

Verzweigung der Religionen auch die Bedeutung der Religionsstifter als der Heroen der Religion, in denen „das unmittelbare und ursprüngliche Sein Gottes in uns durch das Gefühl" sich in neuen Regungen Bahn bricht, ins Licht stellte, wurde er befähigt, sowohl der individuellen Eigentümlichkeit der christlichen Religion gerecht zu werden wie die Person des Mittlers als des Stifters der christlichen Religion wieder in den Mittelpunkt christlicher Religionsauffassung zu rücken.

Waren die Reden grundlegend zur Weckung des Verständnisses für das Wesen der christlichen Religion, so hat Schleiermacher seinen bedeutendsten Beitrag zur Geistesarbeit der christlichen Kirche in seiner Glaubenslehre (Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Berlin 1821. 2. Aufl. 1831, dann oft) geliefert, einem Werke, durch das er der gesamten Theologie des 19. Jahrhunderts und dadurch auch dem christlichen Leben die tiefgehendsten Anregungen gegeben hat. Kurzerhand schob Schleiermacher hier die Wolfsche Metaphysik wie auch die alte supranaturalistische Dogmatik mit ihrer dem Rationalismus entgegengesetzten und doch verwandten Stützung des Christentums auf Verstandesoperationen ebenso beiseite wie Kants Religionslehre: alle Spekulationen und Reflexionen der natürlichen Vernunft haben mit der christlichen Religion nicht mehr zu thun wie mit jeder andern Religion. In der christlichen Religion kann überhaupt nur das in Betracht kommen, was in Beziehung steht zu der durch Jesum vollbrachten Erlösung, und hier doch eben die Religiosität. Die Frömmigkeit aber ist Gefühl. Es kann also nur ankommen auf die Beschreibung des absoluten Abhängigkeitsgefühls, wie es eben in dem durch Jesum geschichtlich begründeten religiösen Gesamtleben Gestalt gewonnen hat. So gewann Schleiermacher, was durch Kants Kritik der reinen Vernunft der christlichen Dogmatik ein für allemal entzogen schien, nämlich ein Erfahrungsgebiet, das eben in der Glaubenslehre mittelst der Reflexion zu beschreiben war. Durch diesen Schritt von ungeheurer Bedeutung gewann Schleiermacher in neuer wissenschaftlicher Methode für die Dogmatik eine Grundlegung, die sie auch nach Kant fähig machte, mit Achtung gebietender Würde im Kreis der Wissenschaften sich geltend zu machen: nach dieser Methode sollte sie rein religiös werden mit Ausscheidung alles beschwerenden und verwirrenden doktrinären Stoffs und rein wissenschaftlich vermöge der Beziehung der Denkarbeit auf eine religiös und geschichtlich sichergestellte Empirie, die der in der evangelischen Christenheit lebendigen Religiosität.

Es ist bedauerlich, daß diese schon von Luther eingeschlagene, aber nicht wissenschaftlich durchgeführte Methode von vielen mißverstanden, von vielen in ihrem Wesen und in ihrer Bedeutung verkannt wurde. Eine Reihe von Theologen hat sie anerkannt. Durchgesetzt hat sie sich thatsächlich bei vielen. Und in der kirchlichen Praxis ist sie überall wirksam geworden. Mangelhaft war bei Schleiermachers Methode die Verkennung des Gesichtspunkts, daß, wenn die religiöse Erfahrung lebendige Wirklichkeit ist, sie nicht bloß beschrieben werden kann, sondern auch die Grundlage denkenden Erkennens nicht bloß werden kann, sondern werden muß, mit andern Worten: daß die von Kant ausgeschlossene religiöse Erkenntnis

dadurch möglich wird, daß das Unsichtbare, wenn auch nicht der Vorstellung des Verstandes, so doch der innerlichen Berührung des religiösen Gemüts zugänglich wird. Hier rächte sich die Einseitigkeit der Schleiermacherschen Religionsphilosophie, die in dem an sich richtigen Nachweis des Sitzes der Religion im Gefühl die Thatsache außer Augen ließ, daß es religiöse Gefühle ohne religiöse Vorstellungen überhaupt nicht geben kann. Mit diesem Mangel hing zusammen, daß Schleiermacher jeden Wahrheitsbeweis der Religionslehre ausschloß. Gab es aber keinen Wahrheitsbeweis für das Christentum, so ließ sich die christliche Lehre nur als geschichtlich thatsächlich bestehende beschreiben. Dogmatik und Ethik wurden also für Schleiermacher lediglich geschichtliche Disciplinen, die parallel der Statistik sich der Kirchen- und Dogmengeschichte anreihten für die Darstellung der Gegenwart.

Hatte Schleiermacher die Religion, insofern im schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl die Endlichkeit des Seins, das Sein des Unendlichen im Endlichen sich ausspricht, als ein der menschlichen Natur unveräußerliches Lebenselement aufgewiesen, und gab es für die positive Religion, sei's auch die höchste, abschließende, nur eine geschichtliche Begründung, so fiel schließlich doch alles Schwergewicht auf jene. So sehr uns dies gegenwärtig auffällt, weil die einseitig geschichtliche Herleitung des Christentums ihre Schwächen in der Lehre Ritschls enthüllt hat, so dürfen wir doch nicht vergessen, daß sich Schleiermacher in seiner Zeit durch die Hervorhebung der Geschichtlichkeit des Christentums die größten Verdienste erworben hat. Hätte die Aufklärung am liebsten eine angeblich christliche Dogmatik gegeben, in der von Jesu Christo gar nicht die Rede wäre, so wurde durch die Würdigung der christlichen Religion als Erlösungsreligion und die Geltendmachung der Erlösungsidee die Person des Erlösers (deren Bedeutung schon das Gespräch „Die Weihnachtsfeier", 1806, ins Licht hatte stellen sollen) wieder zum Mittelpunkt der Glaubenslehre. Und unter dem Gegensatz der Erlösung und der Erlösungsbedürftigkeit kam Schleiermacher sogar dazu, dem Erlöser, als dem Gesamtgebiet der Sünde und Schuld schlechthin entzogenen, eine höhere Wertschätzung zu teil werden zu lassen, als sich eigentlich mit seiner pantheistischen Weltanschauung vertrug, nämlich seinen Ursprung „aus der allgemeinen Quelle des geistigen Lebens durch einen schöpferischen göttlichen Akt, in welchem sich als einem absolut größten der Begriff des Menschen als Subjekt des Gottesbewußtseins vollendet", herzuleiten, ihn also im Gesamtleben der Sündhaftigkeit „als eine wunderbare Erscheinung" anzuerkennen. Wurde diese Auffassung auch dadurch begrenzt, daß derselbe, der einerseits aus einem Hervortreten des göttlichen Faktors erklärt werden, andererseits doch wieder aus dem Zusammenhang der geschichtlichen Kausalitäten begriffen werden sollte, so war doch für den Glauben an Jesum Christum dies gewonnen, daß, indem der Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins ein eigentliches Sein Gottes in ihm gleichgesetzt wurde, „diese vollkommene Einwohnung des höchsten Wesens als sein eigentümliches Wesen und sein innerstes Selbst" anerkannt wurde. Hiermit war die Grundlegung für die Erneuerung der altkirchlichen Christologie vollzogen, die dann nach Schleiermacher in mannigfaltigen Formen versucht ist. Und selbst die rationalistische Dogmatik war

von nun an genötigt, die Geschichtlichkeit des Christentums anzuerkennen und die Aufklärungstheologie dahin umzubilden, daß die entscheidenden religiösen Principien mit der Person Jesu Christi kombiniert wurden.

Schleiermachers Glaubenslehre hat sowohl hinsichtlich des Gesamtaufrisses und der Einteilungsart wie in den einzelnen Lehren anregend und vertiefend auf die gesamte neuere Theologie in allen ihren Richtungen gewirkt. Man kann Schleiermachers Einfluß nicht durch den Nachweis charakterisieren, daß diese oder jene Lehren hier oder da angenommen seien; das war bei wenigen der Fall, und diese kleinliche Nachrechnung würde an den Hauptsachen vorbeigehen. Vielmehr war das bedeutsam, daß, indem Schleiermacher nur Frömmigkeit darstellen wollte, er alle Lehren in religiösen Fluß brachte, und indem er dies mit den dialektischen Mitteln einer Denk- und Urteilskraft von nicht gewöhnlicher wissenschaftlicher Schulung that, er alle Lehren auf einen intellektuellen Ausdruck brachte, der jeden Denkenden zwang, sich mit ihm auseinander zu setzen. Darum konnten nur unfähige Köpfe an ihm vorübergehen. Wer aber mit Einsetzung persönlicher Geisteskraft sich um das Verständnis des christlichen Dogmas bemühte, mußte seine religiöse wie wissenschaftliche Auffassung desselben auf sich wirken lassen. Und so zeigen denn auch alle irgendwie hervorragenden Dogmatiker des 19. Jahrhunderts die Impulse des großen Erneuerers der Theologie. Nachdem namentlich durch die ältere Vermittlungstheologie Schleiermacher religiös und wissenschaftlich überholt war, wurde es eine Zeit lang in den Kreisen des Konfessionalismus und der positiven Union Mode, sich durch abschätzige Urteile über Schleiermacher als gut kirchlich zu qualifizieren. Solche waren in anbetracht des Pantheismus Schleiermachers und alles dessen, was damit zusammenhängt (Leugnung der Auferstehung Christi, der Lehre von den zwei Ständen, der Wirksamkeit des erhöhten Christus, ferner Ausstreichung der Eschatologie, die durch kritische Behandlung der betreffenden Lehrelemente nur dünn verhüllt war, u. s. w.) sehr leicht zu begründen. Thatsächlich ist es doch staunenswert, was Schleiermacher trotz seiner pantheistischen Weltansicht für das Verständnis christlicher Lehranschauung und für die Geltung christlicher Religiosität geleistet hat: trotz jener war er doch eben in seinem praktischen wie in seinem gelehrten Wirken vom christlichen Theismus getragen. Man lese nur seine geistesmächtigen Predigten, die oft wie durch geheimnisvolle Geistesgewalt auf die Höhe sittlicher Reinheit und Reichsgottesgesinnung erheben, und man wird oft die Empfindung haben: hier redet ein lauterer Vertreter christlicher Frömmigkeit, von ihrem Geistesstrom getragen und ihren Gehalt zur Darstellung bringend, auch wenn seine Theorie sie nicht voll aufzunehmen versteht. Und ebenso wie in seinen Predigten wird man oft in seiner Glaubenslehre seinen Pantheismus völlig vergessen und nach Mark. 9, 40 ihm den Ehrennamen eines Gottesgelehrten gönnen, dem es nie am Zerstören, sondern stets am Bauen gelegen hat, und den eine seltene religiöse Genialität befähigt hat, seiner Kirche unendlich viel mehr Dienste zu leisten wie Hunderte, die kirchlich korrekter waren wie er. So haben denn auch die Schranken seiner Erkenntnis nicht gehindert, daß Unzählige sich an ihm geistig genährt haben, daß die ganze neuere Theologie sich mit den formellen und sach-

lichen Schätzen, die er bot, bereichert hat. Ja, in Gegenwirkung gegen den modernen Deismus, der ihn eine Weile in den Hintergrund gedrängt hatte, vollzieht sich gegenwärtig sogar eine Rückwendung zu Schleiermacher, um mit den Mitteln seiner religiösen und wissenschaftlichen Tiefkraft wieder die deistische Hohlheit und Kälte zu überwinden. So sind die Wirkungen der Schleiermacherschen Glaubenslehre längst nicht am Ende, und erst eine viel spätere Zeit wird sie voll zu ermessen imstande sein.

Reformierte Theologen haben gelegentlich den großen Theologen besonders für ihre Kirche in Anspruch genommen. Man kann das doch nur thun, wenn man über der Form einzelner Lehren, wie sie Schleiermacher in dogmengeschichtlichen Rückblicken und Anknüpfungen durchgeführt hat, z. B. der Erwählungslehre (Theol. Zeitschr. 1819), ihren eigentlichen Inhalt übersieht, der nach der deterministischen Grundanschauung seiner ästhetischen Weltansicht sich indifferent verhielt gegen die altkirchliche Kontroverse. Schleiermacher vertrat darin den Unionsstandpunkt, daß der Gegensatz von Reformiert und Lutherisch für ihn hinfällig würde zu Gunsten des gemeinsam Evangelischen. Mag man nun diese Tendenz billigen oder mißbilligen, so zeigt sich doch jedenfalls in der Theologie des 19. Jahrhunderts die Thatsache, daß gelegentlich unierte, reformierte und lutherische Theologen sich brüderlich in der gesamten Richtung oder bestimmten Lehren zusammenfinden, während sie sich von Theologen ihrer Kirche durch die tiefsten Unterschiede trennen. Darin zeigt sich doch mindestens dies, daß andere Gegensätze einschneidender geworden sind als die der protestantischen Konfessionen untereinander. Wie Luthertum und Calvinismus noch in Streit lagen, trat für die Theologie der Gegensatz von Naturalismus und Supranaturalismus noch zurück. Dieser beherrscht den Kampf der Neuzeit und hat thatsächlich die alten konfessionellen Lehrstreitigkeiten zurückgedrängt. Es ist ein großes Verdienst Schleiermachers, daß er, indem er Sätze aus den Bekenntnisschriften der lutherischen und der reformierten Konfession nebeneinander stellte und in gemeinsamen Fluß zu bringen suchte, die Richtung einer evangelischen Dogmatik einschlug, die höhere Aufgaben hatte als Schulgezänk um Lehrformeln und Streitereien um doktrinäre Spitzfindigkeiten. Thatsächlich ist denn auch selbst die konfessionelle Dogmatik in diese Bahn eingelenkt. Schleiermachers Glaubenslehre bezeichnet darum eine Friedensleistung von nicht geringen Folgen, und zwar einfach durch die geistesgewaltige Zeigung der Richtlinien, die selbst die Widerstrebenden zur Nachfolge zwang.

Es war nicht der Geist Calvins, sondern der Geist Luthers, der in Schleiermachers Beschreibung der frommen Gemütszustände seine Auferstehung feierte. Calvin gab in seinem berühmten „Unterricht in der christlichen Religion" (1535. 1559) objektive supranaturalistische Schriftlehre im Gefolge der reformatorischen Lehre Luthers. Luther dagegen sprach in seiner Theologie aus, was er an der Hand der Heiligen Schrift im tiefsten Ringen persönlichen Glaubens erlebt hatte, indem er das, was am mittelalterlichen Dogma nicht religiös erlebbar war, ausschied und das, was die Apostel vor ihm erlebt hatten, aus eigenstem Wiedererleben heraus vertrat. Diese religiöse Erfahrungsgewißheit Luthers kam unter den pietistischen Anregungen, die Schleiermacher in der Brüdergemeinde empfangen

hatte, in der Glaubenslehre auf wissenschaftlichen Ausdruck in der empirisch-deskriptiven Methode. Was nach Kants Erkenntnistheorie unvermeidlich geworden war, vollzog Schleiermacher durch eine kühne Geistesthat für die christliche Lehrwissenschaft: er nahm seinen Standort im christlich frommen Selbstbewußtsein. Während die Dogmatik bisher seit Origenes (im 3. Jahrhundert) den Weg von oben nach unten gegangen war, schlug Schleiermacher den Weg von unten nach oben ein. Es ist ja klar, daß sich eine so einschneidende Neuerung nicht plötzlich überall gleich durchsetzen konnte. Aber sie ist nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch wirksam geblieben.

Die weitgehendsten und tiefgehendsten Wirkungen Schleiermachers liegen auf dem Gebiet der Religionsphilosophie und der Glaubenslehre; viel geringer sind sie auf dem Gebiet der Sittenlehre. Das Gebiet der Ethik betrat Schleiermacher schon mit den Monologen, in denen er die Verbindungslinie vom Religiösen zum Sittlichen zog. Die Abhängigkeit von Kant trat hier noch stark hervor, indem ihm für die Freiheit, zu der er in Verwandtschaft mit Fichte aufrief, offenbar das Anschauungsbild des Handelns aus der intelligiblen Welt heraus vorschwebte. Und indem er nun im Geist der Romantik zur geistigen Durchbildung der individuellen Persönlichkeit führen wollte, unterschied er von der Erscheinung des Menschen ihre Idee, um auf die Höhe des idealen Ichs zu stellen. Aber der pantheistischen Weltansicht der Reden entsprechend führte ihn die Unterscheidung des innern und äußern Menschen doch nicht zu reiner Erfassung der Persönlichkeit, weil die Höhe des Selbstbewußtseins im Menschheitsbewußtsein liegen sollte. In dem Augenblick also, wo der Mensch durch Eindringen in die Tiefe seines eigenen Ichs seine Persönlichkeit finden soll, da der Geist nichts bedarf als sich selbst, verliert er sich wieder, die Gleichheit des einen Daseins als das einzige und höchste verehrend, in den Allgeist, um nur im sittlichen Handeln immer wieder sich selbst zu finden. Allzu genügsam schien es Schleiermacher hier, die Unsterblichkeit erst nach der Zeit zu suchen; wie in den Reden will er Unsterblichkeit in der Zeit haben, „außerhalb des Gebiets der Zeit und losgesprochen von ihrem Gesetz". Feierte er mit hohen Worten den Punkt seiner Entwicklung, da er das Bewußtsein der ganzen Menschheit in sich fand, als den Geburtstag seiner sittlichen Persönlichkeit, so forderte er als zweites Moment der Entwicklung, daß der Mensch, nachdem er sich selbst gefunden, sich wieder zur Gemeinschaft zurückwende. „Wer sich zu einem bestimmten Wesen bilden will, dem muß der Sinn geöffnet sein für alles, was er nicht ist." So soll sich die Eigentümlichkeit des individuellen Ichs gerade in der Aufschließung des Ichs in Liebe bewähren. Die hier ausgesprochenen Grundanschauungen lassen sich auch durch Schleiermachers spätere Schriften hindurch verfolgen.

Nachdem er in wenig glücklicher Weise in seinen vertrauten Briefen über F. Schlegels Lucinde (Lübeck 1801) die sittliche Laxheit seines romantischen Freundes ethisch umzudichten sich bemüht hatte, — ein Opfer, das ihm viel verdacht wurde, und das doch für sein inneres Wachstum ein Reinigungsopfer bedeutete, weil es die Lösung von der romantischen Zerflossenheit mit vollziehen half, — griff er in die wissenschaftliche Bewegung der philosophischen Ethik im Jahre 1803 mit seinen berühmten

„Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre" ein. Es war nicht viel, das vor dieser vernichtenden Kritik stand hielt. Es war die Frage, ob Schleiermacher nicht bloß das Mangelhafte zu tadeln, sondern selbst etwas Haltbares hervorzubringen imstande sein werde. Hatte er in einer Verbindung der drei Begriffe des höchsten Guts, der Tugend und der Pflicht den Zukunftsweg der philosophischen Ethik angedeutet, so ließ er seit dem Jahre 1819 über diese Themata und verwandte Gebiete (das Erlaubte, Unterschied zwischen Natur- und Sittengesetz) eine Reihe von Abhandlungen erscheinen, die ihre Bedeutung dadurch erhielten, daß sie aus einer großartigen sittlichen Gesamtanschauung heraus geboren waren. Leider hat er diese nie in der litterarischen Vollendung seiner Glaubenslehre ausgearbeitet. Erst nach seinem Tode ist seine philosophische Ethik nach Vorlesungen herausgegeben (in einem kurzen Grundriß von Twesten 1841, ausführlich von Schweizer 1835).

In dieser tritt der Widerspruch zwischen dem spinozistischen Pantheismus, der Schleiermachers Weltanschauung bestimmte, und dem platonischen Dualismus von Geist und Materie, der sich ihm mit dem die Zeitphilosophie bewegenden Gegensatz des Idealen und Realen verflocht, grell hervor. Indem Schleiermacher die Welt aus dem Gegensatz von Geist und Natur begreifen wollte und das Sittliche als Vernunftwerden der Natur faßte, verlor sich, da es ja fast nichts giebt, in dem nicht eine gewisse Einigung von Geist und Natur vorhanden ist, die Ethik in Kosmologie und wurde zu einer Art Universalwissenschaft ohne feste Grenzen. Allerdings unterschied Schleiermacher Vernunft- und Naturwissenschaft: die Ethik trennte sich also von der Physik. Er unterschied ferner die spekulative und empirische Behandlungsart: die Ethik trennte sich also von der Geschichte. (Vgl. hierzu die Einleitung Twestens in seiner Ausgabe der philosophischen Ethik.) Immerhin hatte die Ethik in der Darstellung des Einswerdens von Natur und Vernunft noch ein Gebiet von unmeßbarer Ausdehnung, das sich kaum anders bemeistern ließ als so, daß es mit einem Netz von Begriffen und Formeln überspannt wurde. Das ist der Grund, weshalb die philosopische Ethik verhältnismäßig geringe Wirkungen ausgeübt hat.

Viel hervorragender ist seine theologische Ethik, die freilich leider auch nur in Form nachgelassener Vorlesungen in die Öffentlichkeit getreten ist (Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, herausgegeben von Jonas, 1843). Freilich leidet auch sie an einer unsachgemäßen Ausdehnung des Gebiets, weil Schleiermacher nicht nur das Handeln des Einzelnen auf die Gemeinschaft, sondern auch umgekehrt das der Gemeinschaft auf den Einzelnen darstellen will, also in praktische Theologie, ja sogar in Staats- und Rechtslehre übergreift. Trotzdem aber bezeichnet das Werk einen bedeutsamen Versuch, der christlichen Sittenlehre eine wirklich wissenschaftliche Gestaltung zu geben. (Vgl. Lemme, Der gegenwärtige Stand der Ethik. Karlsruhe 1900.) Die wichtigsten Verdienste desselben bestehen darin, daß Schleiermacher die theologische Sittenlehre organisch mit der Glaubenslehre verband, daß er ihre Einteilung nicht nach formalistischen Gesichtspunkten machte, sondern den Aufbau aus dem Wesen der Sache heraus vollzog, daß er die

gebietende Form der Moral durch die beschreibende Methode ersetzte, und daß er mit Beiseiteschiebung bloß doktrinärer Schulfragen das christliche Leben in seiner konkreten Wirklichkeit zu erfassen suchte.

Die grundsätzliche Feststellung des Verhältnisses von Glaubens- und Sittenlehre ist (obgleich Schleiermacher ihr in der Durchführung der Ethik selbst nicht entsprochen hat) für die Folgezeit entscheidend geworden. In beiden Disciplinen handelt es sich um das christliche Glaubensleben, aber in der ersteren um das Gewordensein, in der zweiten um die Bethätigung des Glaubens, in jener um die Frömmigkeit, in dieser um das Handeln nach außen. Jede stellt also dasselbe dar, aber jede betrachtet es von einer andern Seite, jene bezieht sich auf das Interesse an dem Gegenstande des religiösen Gebiets, diese auf den Antrieb, der in Handeln übergehen muß; jene fragt: was muß sein, weil der religiöse Gemütszustand ist? diese: was muß aus dem religiösen Selbstbewußtsein und durch dasselbe werden, weil das religiöse Selbstbewußtsein ist? Stellt also die Dogmatik das christliche Bewußtsein in seiner relativen Ruhe dar, so die Ethik dasselbe in seiner relativen Bewegung. Nach diesen Gesichtspunkten hätte freilich viel in Schleiermachers Ethik ausgeschieden werden müssen, eben alles, was sich dem Rahmen persönlichen Handelns entzog. Ist diese unrichtige Stoffüberlastung schon durch den zerflossenen Persönlichkeitsbegriff verschuldet, so ist die Analogie der philosophischen Ethik doch auch für Schleiermacher mit irreführend gewesen.

Im übrigen hat man den Einfluß seiner philosophischen auf seine theologische Ethik oft übertrieben. Die Einteilung jener in Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre hat er in diese nicht übernommen. Während er jene hauptsächlich als Lehre vom höchsten Gut durchgeführt hat (weil ihm ein Gut des Eingewordenen von Natur und Vernunft, das höchste Gut der Gesamtertrag des sittlichen Prozesses ist), hat er diese „als Beschreibung derjenigen Handlungsweise, welche aus der Herrschaft des christlich bestimmten religiösen Selbstbewußtseins entsteht", durchführen wollen, hat sich also für sie auf den Boden der Erlösung durch Christum gestellt. Freilich erinnert hier der Gegensatz von Geist und Fleisch, von dem sein Entwurf ausgeht, an den allgemeinen Gegensatz von Geist und Natur; aber er hat doch hier in Anknüpfung an den Apostel Paulus seinen Standort im christlichen Bewußtsein genommen. Wenn er nun im Verhältnis des Geistes zum Fleisch nach dem Unterschied, ob die höhere Lebenspotenz die niedere zu überwinden bestrebt ist oder die schon gewonnene Herrschaft sich nur äußert, wirksames und darstellendes Handeln unterscheidet, so ist hierin oft genug nur eine Übertragung aus der philosophischen Ethik, in der organisierendes und symbolisierendes Handeln unterschieden wurde, gesehen. Mir ist sehr zweifelhaft, ob jene Unterscheidung der philosophischen Ethik nicht vielmehr der theologischen Ethik nachgebildet ist. Denn jene macht einen gekünstelten Eindruck. Dagegen wächst die Gliederung der theologischen Ethik völlig natürlich aus dem Grundprincip heraus. Namentlich hat von je die Durchführung des darstellenden Handelns, unter dem Schleiermacher ein ganz neues Verständnis des Kultus gewann und der Geselligkeit, dem Spiel und der Kunst christliches Heimatsrecht verschaffte, die Bewunderung auch derjenigen erregt, die nicht gewillt waren, dem darstellenden Handeln

eine so weitgehende Bedeutung einzuräumen. Teilte er das wirksame Handeln in reinigendes und verbreitendes, so kann man tadeln, daß das reinigende Handeln gegen das verbreitende nicht klar genug abgegrenzt ist, beides sich nicht scharf vom darstellenden trennen läßt. Eins war doch das Große an diesem genialen Entwurf, daß eine inhaltliche Gliederung aus dem Lebensprincip des christlichen Glaubens heraus versucht, und daß damit die theologische Ethik von der Zwangsjacke philosophischer Formeln befreit war. Durch die That hatte Schleiermacher ausgesprochen, daß es sich hier nicht um eine Art philosophischer Tugendlehre oder Pflichtenlehre handelt. Die Scheidung der christlichen von der philosophischen Ethik war nicht bloß in Form eines Programms, sondern im wirklichen Aufbau der theologischen Ethik vollzogen. Während das Ausland sich vielfach weiter an philosophischer Ethik genügen ließ, war in Deutschland die Selbständigkeit der christlichen Sittenlehre hiermit ein für allemal sicher gestellt. Und auch die Aufgabe ihrer selbständigen Durchführung konnte nicht wieder auf die Dauer zurückgestellt werden.

Stand Schleiermachers Sittenlehre in den angegebenen Beziehungen im schärfsten Gegensatz zur Tugend- und Pflichtenlehre des Rationalismus, so überholte er diese weit durch die deskriptive Methode, die sich aus seiner Darstellungsform der Glaubenslehre von selbst ergab. Obwohl Kant das Moralische aus der praktischen Vernunft entwickelte, hatte er es doch — hierin von der rationalistischen Überlieferung abhängig — wesentlich in der Form des Imperativs begriffen. Indem Schleiermacher eine bloße Pflichtenlehre für völlig unzureichend erklärte, wie ja in der That, wenn die Ethik nur Imperative giebt, das Sittliche als ein Unwirkliches erscheint, hatte er in der Frömmigkeit des christlichen Gesamtlebens die Wirklichkeit, die den Gegenstand seiner beschreibenden Darstellung der Sittlichkeit bildete. Oft genug ist seiner Methode entgegengehalten, daß die deskriptive Methode durch die präceptive ergänzt werden müßte, um das Sollen der sittlichen Gebote zum Ausdruck zu bringen. Diese sind bei Schleiermacher allerdings zu kurz gekommen. Aber das lag an der Naturalisierung des Sittlichen, die sich aus seiner Vereinerleiung von Natur- und Sittengesetz ergab, nicht an der beschreibenden Darstellungsform. Denn wo das Glaubensleben nach der sittlichen Seite hin zutreffend beschrieben wird, müssen auch die demselben einwohnenden Antriebe des Sollens zur Darstellung kommen. Denn wo echtes Glaubensleben wirklich ist, ist es in Bewegung. Als wenn Christus im Glauben regieren könnte, ohne daß sein Bild als Lebenstrieb in ihm wirksam wäre! Als wenn der Geist den Gläubigen ergriffen haben könnte, ohne daß er Kräfte des Handelns in ihm anregte und entfesselte! Ja, als wenn überhaupt christlicher Glaube da sein könnte, ohne daß die Triebkraft desselben durch den Willen Gottes bewegt würde!

Hat Schleiermacher sich in seinen Beiträgen zur systematischen Theologie schon als großartigen Organisator der Lehre bewiesen, so ist er als solcher besonders wirksam geworden durch seine theologische Encyklopädie, die im Jahre 1811 unter dem Titel „Kurze Darstellung des theologischen Studiums“ erschien (2. Aufl. Berlin 1830). Erst durch diese kleine Schrift, die in ihrer Zeit ziemlicher Verständnislosigkeit begegnete und die doch einen völlig

durchschlagenden Erfolg hatte, wurde die theologische Wissenschaft als ein einheitlicher Organismus in sich gegliederter Disciplinen begriffen. Vollzog Schleiermacher hier die Dreiteilung in philosophische, historische und praktische Theologie, so darf uns an dem Erfolge dieser Encyklopädie nicht irre machen, daß die Aufstellung einer philosophischen Theologie und die Angliederung der systematischen an die historische Theologie geringe Zustimmung gefunden hat: solche Veränderungen legen doch nur Zeugnis ab von der Annahme der Grundgedanken des Entwurfs. Durchschlagend wichtig war namentlich die Feststellung der Thatsache, daß die Theologie (hierin der Rechtswissenschaft ähnlich) eine positive Wissenschaft ist, die ihre innere lebendige Einheit in der Beziehung auf die christliche Religiosität hat. Die modernen Vorschläge, die theologischen Lehrfächer auf die verschiedenen verwandten Gebiete der weltlichen Wissenschaft zu verteilen, sind hierdurch schon im voraus als blind und gegenstandslos verurteilt. Z. B. das Neue Testament bietet dem Philologen ein rasch zu übersehendes und bald zu erschöpfendes Gebiet, dagegen der Theologie eine unendliche Aufgabe, wobei hervorgehoben werden muß, daß, wer am Sprachgewande des Neuen Testaments hängen bleibt, vom Christentum so viel sieht, wie die Krieger am Kreuz, die Christi Gewand verteilen, von Christo.

Indem die Theologie auf der thatsächlich gegebenen christlichen Frömmigkeit fußt, liegt ihr praktischer Endzweck in der Aufgabe der Kirchenleitung: diese Erkenntnis dünkt uns heute Alltagsweisheit, in der Zeit Schleiermachers wirkte sie fast mit der blitzartigen Neuheit einer Offenbarung. Indem die Theologie hierdurch von dem weltlichen Anbau der Wissenschaften wie der philosophischen Denkthätigkeit aufs bestimmteste geschieden wurde, wurde zugleich der moderne Dünkel negativ-kritischer Theologen, als wenn ihr Wissenschaftsheroismus sich um Kirche und Frömmigkeit nicht zu kümmern brauche, im voraus als sinnlos und abgeschmackt bloßgestellt. Die theologische Wissenschaft ist nur in der Kirche und für die Kirche. Dachte sich Schleiermacher auch die Bewegungsfähigkeit des Theologen in diesem Gebiet als die denkbarst freie, so unterscheidet sich sein pietätvoller Sinn doch aufs schärfste von der Lust am Zerstören, welche vielen modernen Theologen mehr die Frontrichtung gegen das kirchliche Dogma wie gegen die Irreligiosität giebt.

Ein Abriß des theologischen Studiums von solcher Genialität, wie ihn die dem Umfang nach kleine Encyklopädie gab, war nur möglich bei ziemlich sicherer Beherrschung der verschiedenen Zweige der Theologie. Und in der That hat Schleiermacher mit Ausnahme des Alten Testaments, dem er auch innerlich fremd stand, kein Gebiet der Theologie unangebaut gelassen. Am wenigsten glücklich und erfolgreich war er auf dem Gebiet der neutestamentlichen Forschung. Allerdings zeigt seine Hermeneutik und Kritik (1838 herausgegeben von Lücke) seine Fähigkeit zu feinsinniger Auslegung. Aber der Erfolg seiner exegetischen Vorlesungen scheint doch — nach der Abhandlung über Kol. 1, 15 ff. und der Schrift über Lukas, wie nach den nach seinem Tode herausgegebenen Vorlesungen zu urteilen — hauptsächlich durch den Eindruck seiner Persönlichkeit bedingt gewesen zu sein. Sehr anregend hat freilich seine Schrift über den ersten Timotheosbrief (1807) gewirkt, ebenso seine Untersuchung über die Zeugnisse des

Papias (unsere Evangelien betreffend). Aber Schleiermacher war doch eine in sich zu reiche und geschlossene Persönlichkeit, um die Hingebung üben zu können, die zu großen exegetischen Leistungen befähigt. Aus demselben Grunde war er kein Kirchenhistoriker. Und doch ist an seiner Kirchengeschichte (1840 von Bonnell herausgegeben) zu rühmen, daß sie zum erstenmal dieser Disciplin die Aufgabe gestellt hat, die Realisierung des Lebens Christi in der Kirche zur Darstellung zu bringen, so wenig er selbst auch die Aufgabe durchzuführen vermochte. Viel glücklicher war er in der praktischen Theologie, wie denn seine Vorlesungen über sie (1850 von Frerichs herausgegeben) sich noch gegenwärtig als wirksam erweisen.

Die ganze Entwicklung der deutschen Theologie wäre eine andere geworden, als sie sich im 19. Jahrhundert vollzogen hat, wenn jeder Professor der Theologie genötigt wäre, sonntäglich auf der Kanzel zu stehen: manche Gelehrte ohne irgendwelches religiöses Gepräge würden dadurch von selbst über das sancta sanctis belehrt, andere würden genötigt sein, das negative Interesse daran, was sie nicht zu glauben haben, durch das positive daran, was sie glauben, zu ergänzen. Für Schleiermachers theologische Gesamthaltung wurde entscheidend, daß er seit dem 26. Lebensjahre im Predigtamt thätig war und so im praktischen Kirchendienst den religiösen Leitstern und das kirchliche Korrektiv seiner theoretischen Geistesarbeit fand.

Was Schleiermacher als Praktiker zu bedeuten hatte, zeigen — nächst seinem Eintreten für die Union, seinem Hinwirken auf den Ausbau einer Kirchenverfassung, seinen Äußerungen über die Verbindlichkeit der Bekenntnisschriften, seiner Beteiligung am Agendenstreit, seiner Mitarbeit am Berliner Gesangbuch — besonders seine Predigten. Weder entsprechen sie den christlichen Anforderungen biblischer Frömmigkeit, noch können sie selbst als Ausdruck der religiösen Gesinnung, wie er sie vertrat, einem weiteren Kreise zur Erbauung dienen, noch können sie der Nachbildung Regeln oder Anreize bieten. Aber als Ausdruck einer geistesgewaltigen religiös-sittlichen Persönlichkeit von seltener Bildungshöhe, die darum die Verbindungslinien zwischen Frömmigkeit und edelster Geistesbildung zu ziehen imstande war, gehören sie zu den höchsten Erzeugnissen der Beredsamkeit nicht bloß, sondern auch der christlichen Predigtkunst. Die Kunstgriffe der Beredsamkeit fehlen diesen Predigten fast vollständig, in denen die ruhige Entwicklungsart des Dialektikers sich nicht verleugnet. Es fehlt den Predigten das Andringende der bewußt erbaulichen Absicht, indem das lehrhaft Darstellende und durch Vorhalten Weiterführende überwiegt. Und doch, was glüht für ein verborgenes Feuer in dieser unmittelbar in ihre Strömung hineinziehenden Rede, die den Hörer sich selbst entrückt, mit sich fortreißt und in die Bahnen lauterer sittlicher Frömmigkeit weist! Dabei ist der geistige Reichtum, die Allseitigkeit der Beziehungen, der umfassende Umblick fast unerschöpflich. Die Predigten fordern gebildete und denkfähige Leser. Aber diese werden immer, wenn sie sich dem Eindruck unbefangen hingeben, von demselben den Gewinn einer geistigen Erhebung verspüren, der eine sittliche Stärkung bedeutet. Manche Predigten ziehen mit unwiderstehlicher Kraft in die Höhe. Etwas still, aber tief Bewegendes haben sie fast alle. Wer in ihre Sphäre tritt, atmet die reine Luft sittlicher Größe.

Schleiermachers Predigten sind besonders ausgezeichnet durch Wahrheit: d. h. er redete sich nicht in etwas hinein, was er nicht war und was er nicht glaubte. Darum läßt sich gerade an der Hand seiner Predigten sein innerer Entwicklungsgang verfolgen, das Bild seiner Persönlichkeit zeichnen. So sind seine Predigten rein individuell, so individuell wie die Augustins und Luthers, aber auch gerade darum in der evangelischen Kirche, ja in der Christenheit unvergeßlich. Sie gehören zu den wertvollsten Denkmälern der neueren deutschen Litteratur.

Schleiermacher, in der Theologie epochemachend, nimmt aber nicht bloß eine ehrenvolle Stelle in der Geschichte der Litteratur ein, sondern zählt auch mit in der Reihe der tüchtigsten Philosophen, die das Erbe Kants antraten. Allerdings hat neben der Entwicklungslinie Fichte-Schelling-Hegel seine Philosophie nicht die Beachtung gefunden, die sie verdiente. Immerhin war sie so bedeutsam, daß sie hier nicht übergangen werden darf. Abgesehen von den schon berührten Schriften sind aus der großen Reihe philosophischer Vorlesungen die über Dialektik, Geschichte der Philosophie, Psychologie, Ästhetik, Staatslehre und Erziehungslehre zum Druck gekommen. Von diesen ist die bei weitem wichtigste die Dialektik, eine Erkenntnis- und Wissenschaftslehre in großem Stil, die sich der großen Leistung Kants nicht in ebenbürtiger Originalität, aber in würdiger Fortsetzung anreiht. Indem Schleiermacher hier von dem Gegensatz des Denkens und des Seins, des Idealen und des Realen ausgeht, stellt er ins Licht, daß, wenn es ein Wissen geben soll, das sich über den Wert von bloßen Ansichten oder Meinungen erhebt, dieses nur unter der Voraussetzung einer ursprünglichen Einheit des Wissens und des Seins im Absoluten vollziehbar ist, welche die Übereinstimmung des Denkens und Seins sicher stellt und so Wahrheitserkenntnis verbürgt. Die Richtigkeit dieser Entwicklung wird deutlich durch den modernen Nominalismus beleuchtet, der nur individuelle Ansichten kennt. Dann giebt's aber auch eigentlich keine Wissenschaft. Soll's aber Wissenschaft geben, muß das Wissen sich des Seins in zutreffender Weise bemächtigen können; so ist die ursprüngliche Harmonie des Wissens und Seins die Voraussetzung aller wissenschaftlichen Thätigkeit. Indem Schleiermacher nachweist, daß alle Gewißheit, die daß unser Denken richtig sei, wie die daß unser Wollen etwas vermöge, ihren transscendenten Grund in der ursprünglichen Einheit des Denkens und Seins im Absoluten hat, weist er die im letzten Grunde religiöse Wurzel aller Erkenntnisthätigkeit nach, wie ja auch Kant das Postulat der absoluten Welteinheit (in der Gottesidee) für unerläßlich zum Abschluß eines Erkenntnissystems erklärt hatte. Die Idee Gottes ist so nach Schleiermachers Dialektik der Impuls alles Wissens.

Sehr oft ist gegen Schleiermachers Theologie, besonders gegen die Glaubenslehre, der Vorwurf der Abhängigkeit von der Philosophie erhoben. Die wenigsten aber haben sich Sinn und Berechtigung eines solchen Vorwurfs verdeutlicht.

Dem jungen Theologen ist die Anweisung zu geben, Dogmatik kennen zu lernen, ehe er die Kanzel besteigt. Der Sinn dieser Anweisung ist nicht nur der, daß er Klärung über die Lehranschauungen gewinnen muß, sondern auch, daß er das Wissenschaftliche vom Praktischen unterscheiden

lernt. Nicht also, um die Dogmatik auf die Kanzel zu bringen, soll er sich ihrer bemächtigen, sondern gerade, um sie nicht auf die Kanzel zu bringen: gärende Unklarheit und Unkenntnis ist außer stande, halb durchdachte dogmatische Traumideen von dem religiös Standhaltenden, das praktisch verwendbar ist, zu unterscheiden. So verfällt der philosophisch ungeschulte Dogmatiker gewöhnlich unklarer Halbphilosophie. Denn die Dogmatik steht unvermeidlich in lebendiger Wechselwirkung mit den die Zeit lebendig bewegenden Geistesmächten. Wer sie nicht durch gründliche Schulung versteht und also beherrscht, verfällt unwillkürlich ihrem Einfluß. Dagegen der mit gründlicher philosophischer Bildung Ausgerüstete versteht die formale Begriffswelt, in der die Dogmatik unvermeidlich mit der allgemeinen Wissenschaft in Zusammenhang steht, vom religiösen Inhalt deutlich zu unterscheiden. Dazu also muß der wissenschaftliche Theologe die Philosophie beherrschen, nicht um sie in die Theologie hineinzutragen, sondern um sie deutlich von der Theologie zu scheiden. In dieser Hinsicht hat sich Schleiermacher um die Glaubens- und Sittenlehre außerordentlich große Verdienste erworben. Nicht nur hat er sie formell von jeder Art des Wissens deutlich geschieden, sondern besonders hat er sie im Unterschied von der Aufklärungstheologie, in der sie sich von philosophischer Metaphysik und Ethik nicht wesentlich unterschieden, als rein religiöse Disciplinen durchgeführt. Gerade Schleiermacher verdanken sie also die wissenschaftliche Verselbständigung gegenüber aller Philosophie. Und diese Selbständigkeit der Glaubenslehre und der Sittenlehre ist auch dem Leben der Kirche zu gute gekommen.

Sonderbare Gegensätze wohnen in der Menschenbrust. Auffallende Widersprüche stoßen in einem Gemüt aufeinander. Und verschiedene Interessen lenken den Sinn nach verschiedenen Seiten. Philologie, Philosophie und Litteratur nahmen Schleiermacher nach verschiedenen Seiten in Anspruch. Und wer will es leugnen, daß das Bild dieser eigenartigen Persönlichkeit, die ihre wichtige Stelle in der litterarischen Bewegung und nationalen Erneuerung des deutschen Volkes hat, ohne die eindringenden Plato-Studien, ohne die Einwirkungen der Romantik und die philosophischen Systeme Kants und Spinozas nicht verstanden werden kann! Und schließlich ist trotz aller verschiedenen Interessen, Strebungen und Neigungen die Individualität doch einheitlich. Natürlich blieb Schleiermacher also der pantheistische Geistesverwandte Spinozas, der Kantsche Kriticist auch in der Theologie. Und dadurch trennte er sich trotz alles liebevollen Verständnisses der Überlieferung vom kirchlichen Dogma, trotz eindringenden Studiums des Neuen Testaments von dem Geist apostolischer Frömmigkeit, trotz der Betonung des von Christo ausgehenden Gesamtlebens von der Gemeinde derer, die der Welt abgestorben sind. Ja in der Fortsetzung des Kantschen Kriticismus leugnete er sogar, weil er das Wissen aufs schärfste von der Religion unterschied, die Möglichkeit einer Gotteserkenntnis. Statt festzustellen, daß, wenn das Gemüt lebendige Berührung mit Gott hat, aus dieser Gefühlserfahrung ein Wissen von Gott nicht nur erwachsen kann, sondern erwachsen muß, schnitt er ein Wissen vom Göttlichen ab, so daß sogar behauptet ist, daß es nach Schleiermacher Theologie im eigentlichen Sinne nicht geben könne. Ist dies auch zu viel gesagt, so ist doch das

hervorzuheben, daß Schleiermacher den Zusammenhang des religiösen Gefühls mit dem Wissen nicht richtig erkannt hat. Nicht jeder kann jedes. Kant hatte alles religiöse Wissen, wie es schien, aufgehoben. Schleiermacher wies nach, wie die Religiosität ihre eigene Domäne und darum ihr eigenes Erfahrungsgebiet im Gefühl hat. Über Schleiermacher hinaus ist zu sehen, wie aus der religiösen Erfahrung ein Wissen erwächst, das in lebendigem Zusammenhang mit allem Wissen steht und für die tiefsten Fragen des Menschengeistes allein die Lösung bietet.

---

30. Die Entwicklung des deutsch-evangelischen Christentums im neunzehnten Jahrhundert.

Von Lic. **Weber**.

Vor hundert Jahren und noch tief bis ins 19. Jahrhundert hinein sah es im religiösen Leben Deutschlands traurig aus. Der Rationalismus herrschte, eine Vernunftgläubigkeit, die weder Glauben noch Vernunft hatte. „Gott, Tugend, Unsterblichkeit", das war alles, was vom Glauben übrig geblieben war. In den dreißiger Jahren sang ein Spitta:

„Jüngst war's öde, niemals öder
Auf dem Weg nach Kanaan,
Kaum zog hier und da ein blöder
Wanderer schüchtern seine Bahn.
Tausend spotteten und drohten,
Sah'n sie ihn vorüber ziehn;
Denn der Weg schien wie verboten
Und das heil'ge Land verschrien.

Zions Kinder zwar vergaßen
Ihrer Stadt zu keiner Zeit;
Doch an Babels Wassern saßen
Sie in großer Traurigkeit.
An den Trauerweiden hingen
Ihre Harfen, jeder mied,
In dem fremden Land zu singen
Seines Herren Lob und Lied."

Ja, „die Heiden hausten schändlich im entweihten Heiligtum." Die Autorität der Heiligen Schrift war abgeschafft. „Es giebt keine andere Autorität", so sagten diese Freidenker, „als den gesunden Menschenverstand oder die menschliche Vernunft: was vor diesem nicht besteht, ist wert, daß es zu Grunde geht." So hatten schon die englischen Freidenker es gelehrt, so lehrten es ein Rousseau und Voltaire, ein Wolf und Semler, ein Campe und Basedow. Auch Lessing predigte in „Nathan dem Weisen" mit vollkommenster Ungerechtigkeit gegen die Religion, der er selbst angehörte, und mit tendenziöser Verzerrung der Ge-

schichte in den Gestalten dieses Stückes, daß als die wahre Religion weder Christentum, noch Judentum, noch Islam erweisbar, der „echte Ring" vielmehr verborgen sei. An Stelle der Religion, der Gottesanbetung trat nun mehr und mehr die Humanität, die Selbstverherrlichung der Menschheit in ihrer eigenen Tugend und Güte. Beide aber, Vernunft wie Humanität, dienten ihren Aposteln nur dazu, die bestehenden Grundlagen des Lebens in Religion, Sitte und Gesellschaft aufzulösen. Ehe und Staat waren nur „Verträge" zwischen den Menschen, die man, wenn man sie leid war, wieder auflösen konnte. Feste Gottesordnungen gab es nicht mehr. Im Gebiet des Glaubens hatte nur noch das Gewöhnliche, Alltägliche, was in den Kopf eines beschränkten Philisters hineinging, Wahrheit, und so wurde Lehre und Gottesdienst der evangelischen Kirche nach dieser mehr als oberflächlichen Ansicht und diesem mehr als seichten Geschmack umgestaltet. Christus war fortan nichts weiter als der weiseste der Lehrer, die Bibel nichts weiter als das beste Lehrbuch der Sittenlehre für das Volk (nicht für die Gebildeten, die standen darüber und hatten ihre eigene Moral). So wurde denn die Predigt zu einer trockenen Abhandlung oft nicht einmal über *sittliche* Dinge, sondern über die alltäglichsten „*gemeinnützigen*" Dinge, wie an Weihnachten über den Nutzen der Stallfütterung und an Ostern über den Nutzen des Frühaufstehens. Die alte Liturgie wurde abgeschafft, die Abendmahlsfeier der Gemeinde zu einer erbaulichen Privatfeier heruntergesetzt. In den Gesangbüchern wurden die alten, kräftigen Lieder ausgemerzt oder in die seichte Redeweise der Zeit umgeformt, „verwässert", und noch dazu in schleppendem Gesang gesungen. Die eigenen Lieder des Rationalismus wurden mehr und mehr gereimte Sittenpredigten. Abstraktion, Lehrton und falsches Pathos sollten den Ersatz bilden für die entschwundene Schwungkraft, Innigkeit, Frische und Volkstümlichkeit. Des edelen und frommen *Gellert* geistliche Lieder sind bei weitem das Beste, was diese Zeit geliefert hat, und doch bewegen auch sie sich nach der Richtung der Zeit mehr im allgemein Religiösen und Sittlichen.

So sah es am Anfang des Jahrhunderts trostlos in der Kirche aus. Zwar gab es noch einzelne Zeugen der alten Wahrheit, deren Worte und Schriften wirkten: ein *Hamann*, von Goethe selbst bewundert, der „Magus des Nordens" († 1788), der „die hochgelobte Vernunft" mit Recht einen „Ölgötzen" nannte, „dem ein schreiender Aberglaube der Unvernunft göttliche Eigenschaften andichtete;" ein *Jung Stilling*, der fromme Siegerländer, und ein *Lavater*, der begeisterte Schweizer; ein *Matthias Claudius*, der Wandsbecker Bote († 1815), der da bezeugte: „Wir brauchen jemand, der uns hebe und halte, dieweil wir leben, und uns die Hand unter den Kopf lege, wenn wir sterben sollen; und das kann er (Jesus Christus) überschwenglich nach dem, was von ihm geschrieben steht, und wir wissen keinen, von dem wir's lieber hätten. Keiner hat je so geliebt, und so etwas in sich Gutes und in sich Großes, als die Bibel von ihm saget und setzet, ist nie in eines Menschen Herz gekommen. Es ist eine heilige Gestalt, die dem armen Pilger wie ein Stern in der Nacht aufgehet und sein innerstes Bedürfnis, sein geheimstes Ahnen und Wünschen erfüllt. Wir wollen an ihn glauben, und ob

auch niemand mehr an ihn glaubte." Und ebenso sang damals ein Novalis (Hardenberg):

„Wenn alle untreu werden,
Erhalte mich dir treu,
Daß Dankbarkeit auf Erden
Nicht ausgestorben sei!
Für mich umfing dich Leiden,
Vergingst für mich in Schmerz,
Drum geb' ich dir mit Freuden
Auf ewig hin mein Herz."

Unter diesen Siebentausend, die ihre Kniee nicht gebeugt hatten vor dem Baal des Zeitgeistes, nenne ich noch zwei Männer: Johannes von Müller, den berühmten Geschichtsschreiber († 1809), der tiefer als je ein Geschichtsschreiber vor ihm Christum als der Zeiten Mittel- und Höhepunkt erkannt hat, und Vater Oberlin im Steinthal († 1826), der, auf dem Grunde des alten Glaubens stehend und von der Liebe Christi getrieben, in 60jähriger Amtsthätigkeit seine geistig und sittlich versunkene, in die tiefste Armut geratene Gemeinde zu gediegener kirchlicher Frömmigkeit, edler Gesittung und industriellem Wohlstand erhob und das öde, wüste Steinthal in ein Stück Paradies umgestaltete. Und neben ihm Luise Scheppler, seine Dienstmagd, die Urheberin der Kleinkinderschulen. Aber es waren und blieben einsame Zeugen.

In diese Zeit des öden Rationalismus am Anfang unseres Jahrhunderts tönte nun aber wie eine Prophetenstimme das Wort des Weltweisen Immanuel Kant in Königsberg († 1804) hinein. Er zeigte die Unmöglichkeit einer Erkenntnis der übersinnlichen Dinge mittelst der reinen Vernunft auf. Er entwickelte eine tiefe Erkenntnis der menschlichen Ohnmacht und Verderbnis in seiner Lehre vom radikalen (wurzelhaften) Bösen. Er zeigte den „kategorischen Imperativ" des Sittengesetzes als das nach seiner Meinung Höchste in der Welt auf, das über alle Willkür und alles rein persönliche Belieben der Menschen das Gericht spreche. Dies alles war geeignet, in tieferen Gemütern eine Verzweiflung an sich selbst, einen Überdruß an der gespreizten Hohlheit der Zeit und ein Bedürfnis, dem allein das Christentum volle Genüge geben kann, zu erwecken. Es kam die Zeit der Freiheitskriege als Abschluß der französischen Revolution und der ihr nachfolgenden napoleonischen Zeit. Die Greuel der ersteren hatten gezeigt, was aus der modernen Welt ohne Gott und Christentum werden müsse; die Zwingherrschaft der neuen Gottesgeißel hatte die Herzen und Augen emporgerichtet zu dem, von dem allein noch Hülfe zu hoffen war; die Freiheitskriege in ihrer heiligen Begeisterung: „Mit Gott für König und Vaterland" hatten ihr Vertrauen auf diese Hülfe gesetzt, und der zweimalige Sieg (1813 und 1815) hatte dies Vertrauen herrlich gerechtfertigt. Da stimmten die Sänger der Freiheitskriege ihre Harfen Gott zu Ehren, und ihr Lied erscholl:

„Wer ist ein Mann? Wer beten kann
Und Gott dem Herrn vertraut;
Wenn alles bricht, er zaget nicht,
Dem Frommen nimmer graut." —

und

„Wenn mich die Donner des Todes begrüßen,
Wenn meine Adern geöffnet fließen,
Dir, mein Gott, dir ergeb ich mich!
Vater, ich rufe dich!“ —

und

„Herr Gott, dich loben wir,
Herr Gott, wir danken dir!
Es schallt der Freien Lobgesang
Vom Aufgang bis zum Niedergang!“

Als dann das dritte Jubelfest der Reformation (1817) und zwar allenthalben sehr festlich gefeiert wurde, neigten sich die Herzen erst recht wieder mehr dem Glauben der Väter zu. Das Volk hatte ja im ganzen und großen an dem alten Kirchentum festgehalten. Nur die Gebildeten waren mit Bewußtsein abgefallen und entfremdet gewesen. So brach sich denn aus der Tiefe des Volkslebens, der unstudierten Leute die religiöse Bewegung wieder Bahn, und das protestantische Kirchentum feierte eine Auferstehung. Die Angeregten, die Erweckten, die vom Wort des Herrn Ergriffenen suchten sich in vertrauten Zusammenkünften zu erbauen und zu stärken und ließen sich weder durch den Vorwurf des Pietismus und der Muckerei noch durch landeskirchliche und polizeiliche Maßregeln gegen ihre „Konventikel“ irre machen. Ihre Anzahl wuchs immer mehr in allen Ständen. An Männern, die in jener Zeit im Segen gewirkt haben und vielen Führer zum Heil geworden sind, nenne ich Vater Jänicke, Vater Goßner, den Kirchenhistoriker Neander und den Baron von Kottwitz in Berlin, Klaus Harms in Kiel, die Professoren Krafft, K. von Raumer und G. H. von Schubert in Erlangen, die Professoren Tholuck und Müller in Halle, Professor Hengstenberg in Berlin, einen Volkening im Ravensberger Land und die beiden Krummachers, Gottfried Daniel und Friedrich Wilhelm, im Wupperthal, sowie Hofacker und Knapp in Württemberg. Aber auch des Mannes sei nicht vergessen, der, obgleich er sich nicht zur Klarheit des Glaubens durchgerungen hat, doch der eigentliche Begründer der neueren protestantischen Theologie ist, Schleiermacher in Berlin. Er hat einen Bismarck konfirmiert, und Bismarck hat von ihm schon als Knabe und Jüngling den Anstoß zu einem persönlichen Gemeinschaftsverhältnis seiner Seele mit Jesu Christo als dem Erlöser, dem einzigen Mittler neuen Lebens empfangen. Nach Schleiermacher hat Jesus Christus als der urbildliche, göttliche Mensch, in welchem das Gottesbewußtsein in vollkommener Kräftigkeit wohnte, durch das von ihm ausgehende Leben die Welt erlöst, indem er das vom sinnlichen Bewußtsein gebundene Gottesbewußtsein seiner Gläubigen befreit. Das ist ja noch nicht die Erlösung im Sinne der Schrift, und darum sind seine meisten Schüler, wie überhaupt die späteren Theologen, nach rechts über ihn hinausgegangen: ein Nitzsch, der rheinische Kirchenvater, und sein Kollege in Bonn K. H. Sack, ein Hundeshagen, Ullmann sowie R. Rothe und Umbreit in Baden, ein Dorner (in Bonn, Göttingen, Berlin), ein Liebner in Dresden, ein Harleß, v. Hofmann, Thomasius, Delitzsch in Erlangen, ein Beck in Tübingen, ein Hagenbach in Basel, ein Mar-

tensen in Kopenhagen. Alle diese Männer haben ebenso innig-gläubig wie wissenschaftlich-besonnen ihre Schüler unterwiesen und für Zeit und Ewigkeit beeinflußt. Möchten sie in unserer Zeit mehr Nachfolger finden. Solche Lehrer thun der Kirche not!

Aber trotz des Wiedererwachtseins eines biblischen Glaubenslebens in der evangelischen Kirche Deutschlands hat freilich doch der armselige Rationalismus mit der ihm eigenen Selbstgenügsamkeit und Unverbesserlichkeit sich bis in unsere Tage hindurchgerettet. Denn sein Vernunftstolz und seine Werkgerechtigkeit schmeicheln dem natürlichen Menschen. Und deshalb denken und fühlen noch heute unzählige Gebildete wie Männer und Frauen des Volkes rationalistisch. „Thue recht und scheue niemand," das ist ihr Losungswort. Von Sünde, Erlösung, Wiedergeburt und Gericht wollen sie nichts wissen.

Aber dennoch: Die Kirche als Ganzes hat sich erneut. Es hat ein Umbau, eine Reform auf dem alten, ewigen Grunde stattgefunden. Wie sich der lebendige Körper ergänzt, so hat sich das religiöse und kirchliche Leben nach apostolischem Vorbild und Richtmaß ergänzt. Nun verläuft das kirchliche Leben des Protestantismus auf zwei Gebieten: auf dem landeskirchlichen und dem allgemein-christlichen. Auf ersterem haben wir Preußen durch Friedrich Wilhelm III. die Union bekommen, d. h. die Gemeinschaft des Gottesdienstes und des Abendmahls zwischen Lutheranern und Reformierten, unbeschadet der Sonderbekenntnisse. Damit ging Hand in Hand die Reform des Gottesdienstes durch die preußische Agende. Friedrich Wilhelm III. war der treuste Verehrer und Kenner Luthers, zugleich verständnisvoll für altkirchliche Formen. Aber er überschätzte sein Recht im Innern der Kirche und rief dadurch die Opposition der Altlutheraner wach. Friedrich Wilhelm IV. sehnte den Augenblick herbei, wo er „seine ererbte Stellung und Autorität in der ev. Landeskirche in die rechten Hände niederlegen könne." Er hat dies leider nicht gethan, weil, wie er meinte, die rechten Hände noch nicht da waren, und die 1848 der Kirche schon einmal winkende Freiheit und Selbständigkeit ist ihr doch nur in sehr beschränktem Maße zu Teil geworden. Sie verdankt diesen Anfang größerer Freiheit dem politischen Liberalismus, der seit 1848 überall die Kirchenverfassungsfrage auf die Tagesordnung setzte und ihre Lösung in Presbyterial- und Synodalverfassungen fand, die weniger ein Nachbild des alten, bewährten reformierten Systems als eine Übertragung der politisch-konstitutionellen Formen auf die Kirche waren. Aber auch unter diesem unvollkommenen System ist unendlich viel erreicht, was unter bloß konsistorialem Kirchenregiment niemals erreicht worden wäre. Die äußere Not der Pastoren ist vielfach beseitigt, die innere Not der Gemeinden, die aus dem Mangel an Kirchen, Pastoren, Stadtmissionaren, Gemeindesälen stammte, ist vielfach gehoben. Gegenüber den Vorurteilen der Unwissenheit auf der einen Seite und der bewußten, bis zum Haß gesteigerten Entfremdung auf der anderen Seite wird jetzt kirchlich-seelsorgerisch mit einer Planmäßigkeit gearbeitet, wie früher wohl nie. Die mutigen, unerschrockenen Männer der Kirche bethätigen es ferner mit dem Wort ihres Zeugnisses überall, daß die Kirche ein Salz für das ganze Volk sein soll und will durch den Ernst des christlichen Gewissens, den sie

vertritt. Denn freilich, was nützte ein noch so schön ausgestalteter und formell-korrekter kirchlicher Mechanismus, wenn die lebendige Seele, das Zeugnis in der Kraft des Geistes wider die Sünden des Volkes fehlte? Die Predigt vom Kreuz ist eine Predigt vom heiligen Gericht Gottes über die Sünde und vom barmherzigen Sieg Gottes über die Sünder. Solche Predigt können aber nur christliche Charaktere vertreten mit dem Ernst eines in Gottes Wort gebundenen Gewissens. Und nur auf dem Grund der Freiheit der Kirche von allen weltlichen Rücksichten können solche Charaktere ungehemmt wirken. Gott schenke uns darum noch größere Freiheit als bisher!

Doch sehen wir jetzt auf die Bethätigung der Kirche auf dem allgemein-christlichen Gebiet. Die Kirche soll nicht bloß Werkzeug, sondern Darstellung des Reiches Gottes auf Erden sein; je ähnlicher sie demselben ist, desto mehr entspricht sie ihrem göttlichen Zweck. Sie muß darum in dienender Liebe und in der Mission an die Heidenwelt das Reich Gottes zur Darstellung bringen in dieser Welt. Die Innere und die Äußere Mission sind die herrlichsten Früchte des evangelischen Christentums in unserem Jahrhundert. Die Innere Mission zunächst ist die rettende christliche Menschenliebe in organisierter, vereinsmäßiger und doch im tiefsten Grunde persönlicher Gestalt. Das Evangelium verlangt, alle Menschen als solche zu behandeln, die zum Reiche Gottes berufen sind. Wir sollen jeden Menschen lieben und diese Liebe an ihm bethätigen in der Absicht und mit dem Endzweck, ihn für Christum zu gewinnen. Das ist die Parole der Inneren Mission. Und seit den Anfängen des Christentums ist eine so mächtige Ausgestaltung der christlichen Menschenliebe, wie die der Inneren Mission, ohne jeden weltlichen, egoistischen oder politischen Nebenzweck, rein auf die Hebung und Beglückung schwacher, gefährdeter, verirrter Brüder und auf die Rettung der Seelen für Gottes Reich gerichtet, nicht mehr dagewesen. Sie steht nicht im Dienst einer irdischen Macht, einer kirchlichen Partei; nur ein Banner kennt sie, das ist das Kreuz, nur eine Sendung, das ist die Barmherzigkeit, nur einen Lohn, das ist die Zusage ihres himmlischen Königs: Was ihr gethan habt einem dieser meiner geringsten Brüder, das habt ihr mir gethan! Wir nennen als Helden der Inneren Mission, nach der Zeitfolge geordnet; Chr. H. Zeller, den Mann von Beuggen (1779—1860); Chr. Fr. Spittler (1782—1867), den Anreger und Begründer unzähliger christlicher Anstalten und Bestrebungen in und um Basel; H. E. Freiherrr von Kottwitz (1757—1843), den Armenvater in Berlin; Adalbert Graf von der Recke-Volmarstein (1791—1878), den Begründer der Anstalten von Overdyk, Düsselthal und Craschnitz (Schlesien); Amalie Sieveking (1794—1859), die „Hamburger Tabea", die erste Begründerin eines weiblichen Vereins für Armen- und Krankenpflege (1832); Johannes Evangelist Goßner (1773—1858), den Begründer ebenso der Kols-Mission wie des Elisabeth-Krankenhauses in Berlin; Christian Gottlob Barth (1799—1862), den Begründer einer christlichen Volkslitteratur; Johann Hinrich Wichern (1808—1881), den eigentlichen Organisator der Inneren Mission, den Mann mit dem Prophetenblick und dem flammen-

den Herzen; Professor Clemens Perthes in Bonn (1854), den Begründer der Herbergen zur Heimat; Theodor Fliedner (1800—1864), den Diakonissenvater und den Freund der Gefangenen, und seinen Nachfolger auf lutherisch-konfessionellem Gebiet, Wilhelm Löhe in Neuendettelsau (1808—1872); Viktor Aimé Huber (1800—1869), den Bahnbrecher einer christlichen Socialreform, und seine Schüler und Nachfolger, Pastor von Bodelschwingh und Hofprediger a. D. Stöcker, ersterer auf dem Gebiet der Wohnungsfrage und der Fürsorge für Arbeitslose, letzterer auf dem Gebiet der Stadtmission und der Socialpolitik. Das alles sind allgemein anerkannte Namen und werden fortleuchten, solange es eine deutsch-evangelische Christenheit giebt. Aber auch auf dem Gebiete der Äußeren Mission hat das letzte Jahrhundert unendlich großes erstehen sehen. Seit 1000 Jahren zum erstenmal wieder geht ein Zug der Weltmission durch die Kirche Christi. In vielen hundert Sprachen wird das Evangelium verkündigt. An fast allen Punkten der Erde stehen Boten Christi. Der riesig angewachsene Weltverkehr hat das erleichtert. Das jährliche Budget der evangelischen Missionsgesellschaften beträgt 30—40 Millionen. Und das sind völlig freie Genossenschaften, die doch zugleich kirchenstiftende Mächte bilden. Denken wir endlich auch an den Gustav-Adolf-Verein mit seiner Fürsorge für bedrängte Glaubensgenossen und an die Evangelisation sowohl in der Heimat, wie in den romanischen Ländern und in Österreich. Das alles war vor 100 Jahren noch nicht.

Fassen wir das Gesagte kurz zusammen! Der Gang der evangelischen Kirche im 19. Jahrhundert hat durch schweres Dunkel und tiefe Notstände hindurchgeführt. Aber es ist doch ein Weg des Segens, wenn wir bedenken, wie unendlich vieles der Herr seiner Kirche geschenkt hat. Der alte Glaube hat sich wieder durchgekämpft. Das biblische Evangelium wird mit lauter Stimme bezeugt. Unzählige Gemeinden sind neu gegründet, tausende von Kirchen und Kapellen neu erbaut; 13000 Diakonissen und 4000 Diakonen, sowie eine große Schar von Heidenmissionaren stehen in gesegneter Arbeit, während man vor 100 Jahren von Innerer und Äußerer Mission, sowie von der Gustav-Adolf-Sache nichts wußte; vor 100 Jahren gesenkte Fahnen, heute flatternde Banner und allen voran solche Helden im Kampf, wie Stöcker; vor 100 Jahren Trümmer, heute ein lebendiger Bau: eine Kirchenordnung, eine Gottesdienstordnung, eine Bibelverbreitung, ein Gesangbuchsegen, lauter Güter, deren man vor 100 Jahren sich nicht freuen konnte. Alles das soll uns ermutigen zu bekennen: Unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat. Wie entsetzlich die Nöte in dem Unglauben und der Unsittlichkeit unseres Volkes sind, in den hohen wie in den niederen Ständen, bei der Jugend unseres Volkes zumal, wie groß die Macht des Weltgeistes ist, der in Wissenschaft, Litteratur, Presse und Kunst den Einfluß des Christentums bekämpft und hindert: der Herr unser Heiland hat Macht, sie zu überwinden, und ruft uns zu solchem Glaubenskampf. Wie trostlos die einfachen Gnadenmittel von vielen für veraltet und unwirksam angesehen werden: Wort und Sakrament und der in beiden gegenwärtige und wirk-

ſame Herr und Heiland Jeſus Chriſtus ſind und bleiben der Kirche Schutz und Hort.

Wenn Chriſtus ſeine Kirche ſchützt,
So mag die Hölle wüten,
Er, der zur Rechten Gottes ſitzt,
Weiß wohl ſie zu behüten.

---

31. Die Hegelſche Philoſophie.

Von Lic. **Weber**.

Hegel bezeichnete 1807 in ſeiner „Phänomenologie" als die Grundaufgabe der Philoſophie, die Subſtanz des Spinoza und die Subjektivität Fichtes ineinander zu bilden. Das Abſolute, der letzte Grund aller Dinge, iſt weder bloß Subſtanz, ſpinoziſtiſches ſtarres objektives Sein, noch andrerſeits nur Urſubjekt oder die in ſich abgeſchloſſene Urmonas. Das Abſolute iſt Subjekt — Objekt und ſo der Urquell ebenſo alles Seins wie alles Denkens. Wenn aber Schelling das Abſolute doch eben in phyſiſcher Beſtimmtheit gefaßt hatte, ſo faßte es Hegel in logiſcher. Schelling war das Abſolute, der der Natur innewohnende abſolute Wille, eben nur plaſtiſches (geſtaltendes), zum Bewußtſein hinſtrebendes Princip. Hegel dagegen erkannte es als inadäquat, nur phyſiſches als Inhalt des Geiſtes zu ſetzen. Der wahre und ſubſtantielle Inhalt des Geiſtes iſt ſeine Selbſtentfaltung im Denken, die vernünftige, dialektiſche Denkbewegung, welche die Logik darſtellt. In dieſer Bewegung, die nicht nur von formallogiſcher, ſondern auch von ontologiſcher Bedeutung iſt, entfaltet ſich das Denken zu der Vielheit der Stufen und des Inhalts, nimmt aber dieſe Vielheit auch wieder in die Einheit des Geiſtes zurück. Das Abſolute iſt alſo die Weltvernunft, die ſich in den Stufen ihrer allmählichen Entwicklung ſelber erkennt, und zwar in Begriffen, die jeder auf logiſchem Wege finden und begreifen kann. Die Vernunftbegriffe ſind nicht nur Zeichen für die Dinge, ſondern enthalten deren inneres Weſen, denn das Abſolute iſt ja eben ein logiſch Beſtimmtes. Die logiſche Entwicklung der Begriffe ſtellt die Entwicklung der Dinge ſelbſt, die Wirklichkeit dar, alſo „Denken" iſt gleich „Sein". „Alles, was iſt, iſt vernünftig und nur das Vernünftige iſt."

Das große Weltgeſetz des Wirklichen aber iſt, daß alles Sein nur ein Werden, alles Wirkliche nur eine vorübergehende Entwicklungsſtufe des Seins iſt. So geht die Einheit des Seins immer wieder aus in den Wechſel des Werdens. Denn jeder Satz treibt aus ſich ſelber ſeinen Widerſpruch oder Gegenſatz hervor, die beide nach Aufhebung des Widerſpruchs in einem höheren Dritten ſich verbinden. Von da aus konſtruierte Hegel die Selbſtentwicklung der Gottheit im Leben der Menſchheit. Im Denken und Thun des Menſchengeiſtes ſtellt ſich die Offenbarung bezw.

Entwicklung des Gottgeistes dar, eine Entfaltung des göttlichen Selbstbewußtseins vom Nichtsein zum Sein, d. h. vom nur potentiellen Ansichsein zur aktuellen Wirklichkeit. Judentum, Heidentum und Christentum sind die fortschreitenden Entwicklungsstufen dieses Offenbarungsprozesses: das Judentum steht tief unter dem klassischen Heidentum, im Christentum ist aber die vollkommene Religion gegeben, freilich nur in der niederen Form der Vorstellung, welche die Philosophie zum Wissen zu erheben hat. Mit diesem Wort beruhigte Hegel die Theologen. Diese hörten es gern, daß man in der Form der Vorstellung *dasselbe* habe, was die strengste Spekulation als Begriff ergreife. Man freute sich der Begründung des Rechts des Wirklichen. Und es war doch alles eine große Lüge, wie nachher *David Friedrich Strauß* in seinem „Leben Jesu" (1835/36) an den Tag gebracht hat.

Hegel war von etwa 1825—1840 fast Alleinherrscher im deutschen Gedankenleben. Daß seine Methode manches Gute gewirkt hat, wollen wir nicht bestreiten. Vor allem in der Anleitung, die Geschichte zu verstehen, besteht seine historische Bedeutung. Er hat uns den Gedanken der Entwicklung geschenkt. Er war überhaupt ein Riesengeist, oder, wie Seeberg sagt, ein Mann von napoleonischem Geiste. Die Formel des geistigen Weltreichs zu ersinnen, war sein Anliegen. Und es schien einen Augenblick, als sei das große Wunder gelungen, die Zauberformel gefunden, die alle Thüren öffnet und alle Rätsel löst.

Daß die Vernunft des Einzelnen die Welt denkend nachschaffe, war eine Vorstellung, die besonders dem geistigen Hochmut der Jugend schmeichelte. Und wortgewandten Schriftstellern war es ein Leichtes, nach Hegelscher Methode jeden Satz und Gegensatz in einen vermeintlichen „höheren" dritten aufzulösen, aus diesem wieder den Gegensatz zu entwickeln und so weiter, und sich dabei einzubilden, daß in dieser rein gedachten Bewegung sich die Wirklichkeit darstelle.

Welchen von Grund aus negativen Sinn diese übermütige, den Menschengeist vergötternde Hegelsche Philosophie hatte, ward in *D. F. Strauß* offenbar. Wir sahen, Hegel hatte das Christentum wohl als die Religion der Einheit des Göttlichen und Menschlichen und so als die vollkommene Offenbarung des Weltgeistes, des Absoluten, der Idee anerkannt, aber nur in der niederen Form der Vorstellung, wie sie, dem religiösen Standpunkt wesentlich, in den Gegensätzen von Gott und Welt, Jenseits und Diesseits verharrend, nur in den einzelnen Thatsachen des Christentums die allgemeine ewige Wahrheit besitzt. Aus dieser Anschauung zogen die Junghegelianer Strauß und Genossen die rechten Konsequenzen. Das Christentum sei eine veraltete Vorstellungsform, über die man hinausgehen müsse. Die Geschichten von Jesus sind Mythen oder Erzeugnisse der absichtslos dichtenden Sage, Dichtungen des urchristlichen Gemeindebewußtseins. Denn Wunder werden hier als wirklich berichtet, Wunder aber sind unmöglich, also sind die Berichte unglaubwürdig. Jahrzehntelang hat die Gemeinde an diesem Kranz gewunden, um das Haupt des angebeteten Meisters mit ihm zu schmücken. Dem einen Individuum hat sie beigelegt, was dem Menschengeiste als Ganzen gilt. Es ist nicht die Art der Idee, ihre Fülle in einem Individuum auszuschütten. Was

die Kirche von Christo als Geschichte erzählt, das gilt als Idee von der Menschheit: in ihr ist Gottheit und Menschheit vereinigt, sie ist die sterbende, auferstehende und gen Himmel fahrende. Aber dennoch blieb auch Strauß Christus der religiöse Genius, der so bleibend und mächtig sei wie die Religion selbst. Drei Todesurteile sprach das Straußsche Buch aus, dem Rationalismus, der Herrschaft Hegels in der Kirche und den Evangelien. Die beiden ersteren sind vollstreckt worden. Die Evangelien dagegen haben sich siegreich auch aus dem Straußschen Kampf und Streit erhalten, und die kritischen Grundsätze von Strauß sind längst als haltlos erkannt worden. Das Leben Jesu hat sich in seiner strahlenden Reinheit und Wahrheit *als unerfindbare Originalgeschichte* an den Gewissen aller ernsten, ehrlichen Forscher erwiesen. Strauß ist als vorurteilsvoller und eben darum nicht wissenschaftlicher Forscher längst entlarvt, denn er machte eine doppelte Voraussetzung trotz seiner angeblich voraussetzungslosen historischen Kritik: 1. Die dogmatische Voraussetzung eines pantheistischen, ja naturalistischen Gottesbegriffs, der eine sittliche Weltregierung und ein sittliches Weltziel ausschließt, und 2. die historische Voraussetzung, daß die Evangelien nicht von Augenzeugen geschrieben sein können, weil sie Wunder berichten. Damit wird doch eben das Resultat der historischen Quellenkritik zum voraus vorgeschrieben und die Sache der Evangelisten wird in die Hände eines parteiischen Richters gelegt. *Jene Zeit war überhaupt keine mythenbildende mehr*, und für jeden vorurteilslosen Forscher sprechen *die allergewichtigsten Gründe* für das hohe Alter der drei ersten Evangelien und die Echtheit des Johannesevangeliums.

Wir nennen von Gegenschriften gegen Strauß die von Neander, Ullmann, Tholuck, W. Hoffmann, Ostander, Lange, Ebrard, Baumgarten, Riggenbach.

Auch der andere Theologe, der die Geschichte des Urchristentums, aber nicht das Leben Jesu, sondern die Apostelzeit radikal-kritisch zu zersetzen unternahm, *Ferdinand Christian von Baur* († 1860), ist gerade in seinen auf das Neue Testament bezüglichen Forschungen heute ein längst überwundener Standpunkt. Er hat die Schriften des Neuen Testaments aus einer Reihe von unentschiedenen Kämpfen und Vermittlungsversuchen des petrinischen Judenchristentums und des paulinischen Heidenchristentums innerhalb eines Jahrhunderts entstehen lassen, nach der Voraussetzung bestimmter, notwendig aufeinander folgender Entwicklungsphasen des Lehrinhalts. Aber er erkannte doch wenigstens an den vier großen Paulusbriefen und in der Offenbarung Johannis die sicheren Denkmale der apostolischen Kirche, im ersten Evangelium eine derselben noch konform liegende Überarbeitung apostolischer Überlieferungen an. Von diesen, von ihm selbst zugegebenen festen Punkten aus kann man seine ganzen Aufstellungen widerlegen. Und er selbst ist am Ende seines Lebens stark nach rechts gegangen.

Über Baur und Strauß weit hinaus ging *Ludwig Feuerbach*, der in seiner Schrift: „Das Wesen der Religion" die irreligiösen und unsittlichen Konsequenzen, die in Strauß' eleganter Diktion, zum Teil für ihn selbst, sich noch verhüllt hatten, in der abstoßendsten Weise zog. Er

kämpfte gegen die Selbsttäuschung der Religion, die darin liege, daß der Mensch, seines eigenen göttlichen Wesens noch nicht inne geworden, dasselbe aus sich projiciere, es in ein fremdes, eingebildetes Wesen verlege und in Gott hypostasiere (verpersönliche). Der absolute Anthropologismus müsse die Losung werden. Es gebe nichts Absolutes und Allgemeines, sondern alles sei individuell, jeder mit seinen Trieben und Begierden sein eigener Maßstab. Das war der vollkommene Schiffbruch der Philosophie, Ethik und Religion.

Arnold Ruge war bemüht, dieser Richtung in den socialen, ästhetischen und politischen Beziehungen des Lebens Eingang zu verschaffen. Das Organ dieser Richtung wurden seit 1837 die „Halleschen (später Deutschen) Jahrbücher". Als diese 1843 von seiten des Staates unterdrückt wurden, schlossen sich die Junghegelianer, um sich einen kräftigeren Rückhalt im Leben zu verschaffen, den Rationalisten (jetzt „Lichtfreunden") an, die sie kurz vorher noch als die „antediluvianischen Theologen" verhöhnt hatten. In der Revolution von 1848 nahm Ruge mit mehreren seiner Genossen seine Stelle unter den kommunistischen Republikanern ein. Das war das Ende des Hegelianismus. Was in dem von Hegel gelernten Spiel der Begriffe als überwunden erschien, das hatte man nun auch in der Wirklichkeit „überwunden" und beseitigt: Staat, Recht, Gesellschaft, Ehe, Sittlichkeit, Religion und Gott.

---

32. Das junge Deutschland.

Von Lic. **Weber**.

Treitschke in seiner Geschichte des 19. Jahrhunderts leitet (III, 701) die Darstellung des jungen Deutschlands ein mit dem „Einbruch des Judentums in Deutschland" und sagt, daß die Juden sich zuerst in Frankreich zurechtgefunden hätten, weil ihnen bei ihrem Fehlen des historischen Sinnes das moderne Frankreich, das mit seiner Geschichte gebrochen hatte und wo der Staat blank und neu, scheinbar rein aus dem Verstande heraus erschaffen, dastand, sympathischer sein mußte als irgend ein anderer Staat. Das jüdische Litteratentum bestärkte daher den deutschen Radikalismus in seiner urteilslosen Vorliebe für Frankreich. Am verderblichsten aber wurde dem deutschen Radikalismus die sonderbare jüdische Unart der Selbstverhöhnung. Der Rassenstolz des auserwählten Volkes gegenüber den „Gojim" war so tief eingewurzelt, daß er durch die frechste Selbstverspottung nicht erschüttert werden konnte. Aber in die deutsche Litteratur drang nun diese jüdische Unsitte ein, wo ihr durch die spielende Ironie der Romantiker und die politische Verbitterung der Liberalen der Boden schon bereitet war. Es galt mit einem Mal für geistreich, über das Vaterland schamlos, ohne jede Ehrfurcht, so von außen

her abzusprechen, als gehörte man selber gar nicht mit dazu. Die radikale Jugend begann die freche Verunglimpfung des Vaterlands bald für das sichere Kennzeichen der Gesinnungstüchtigkeit zu halten, weil der durch tausend Hemmnisse beengte deutsche Staat ihren ungeduldigen Wünschen so schnell nicht zu folgen vermochte. So Treitschke. Er nennt diese Litteratur des jungen Deutschlands eine „jüdisch-deutsche Zwitterlitteratur." Wir können ihm nur beistimmen. L. Börne (1786—1837) und H. Heine (1799—1856) sind die Väter des jungen Deutschlands; die erste Verkündigung eines neuen Zeitalters, der erste Anstoß zum energischen Bruch mit der ganzen deutschen Vergangenheit ist von diesen beiden ausgegangen. Gutzkow und einige Geistesverwandte haben sich umsonst bemüht, ihren Zusammenhang mit Heine und den Prophetien der „Reisebilder" abzuleugnen; der Zusammenhang ist da.

In der Beurteilung und Verurteilung dieser jüdisch-französischen Litteraten sind alle Litteraturhistoriker einig. Treitschke nennt L. Börne einen „im Grunde ehrlichen, weichen, warmherzigen Mann", der aber doch „schließlich der Roheit eines wüsten, polternden Radikalismus anheimfiel." Dr. G. Weber sagt über sie in seinem Grundriß der „Geschichte der deutschen Litteratur" (Leipzig 1867, W. Engelmann, 9. Aufl., S. 112 f.): „Die Erscheinung (der romantischen Poesie) war ein flüchtiger „Blütenstaub" ohne nachhaltige Wirkung. Desto massenhafter und wirksamer trat dagegen die Litteratur der politischen Opposition und des Demokratismus ins Leben, anfangs mit Mäßigung und Zurückhaltung, nach und nach aber, ermutigt durch den Beifall des über die Beamtenherrschaft und den Polizeistaat mißmutigen Volkes, mit wachsender Kühnheit und destruktiver Heftigkeit, so daß sich der Liberalismus bald durch den Radikalismus überflügelt sah, der, nicht zufrieden mit der politischen Opposition, allmählich alles Bestehende in Kirche und Staat bekämpfte und die gesellschaftliche Ordnung aufzulösen drohte. Die Vorfechter dieser zersetzenden und vernichtenden Litteratur waren eine Anzahl talentvoller Männer jüdischer Abkunft, welche sich für die Verfolgungen, Kränkungen und Rechtsverkürzungen, denen das israelitische Volk in Deutschland so lange ausgesetzt war, nunmehr dadurch zu rächen suchten, daß sie die bestehende Weltordnung umzustürzen und die gewohnten Verhältnisse durch Spott, Satire und kecke Angriffe zu untergraben sich bemühten. Fremdlinge im Land ihrer Geburt durch eigene wie durch fremde Schuld, war ihnen Vaterlandsliebe ein unbekanntes Gefühl; für Religion und Kirche, deren Wert und Bedeutung sie nie empfunden, hatten sie weder Ehrfurcht noch Liebe; und wie sollten sie gesellige Einrichtungen und Sitten achten, nach denen sie stets für Unebenbürtige galten? In ihrem Herzen, in dem der religiöse Aberglaube der Väter einem kalten philosophischen Deismus weichen mußte, sprach keine Jugenderinnerung zu Gunsten des Bestehenden. Es lag daher sehr nahe, daß die jüdischen Schriftsteller, geleitet von dem ihrer Nation innewohnenden Instinkte für das Gewinnbringende, Vorteilhafte und Zeitgemäße, in der destruktiven Gattung der Litteratur den Vorrang einnahmen."

Ebenso sagt Dr. Ad. Stern in seiner „Geschichte der Weltlitteratur" (Stuttgart 1888, Rieger, S. 686) über Börne: „Kein noch

so geistvolles Urteil im einzelnen, kein blendender Witz, keine Kunst des Stils vermochten diesen tendenziösen und sophistischen Aussprüchen bleibende Bedeutung zu geben, für den Augenblick aber erlangten sie nur zu viel Bedeutung und Einfluß, denn der kritische Ton des gesamten jungen Deutschlands wurde nach dem Tone Börnes gestimmt." Und auch O. von Leixner, der ihn noch am mildesten beurteilt, sagt von ihm (S. 848): „Daß sich der Geist des Widerspruchs in ihm zum Dämon der unbedingten Verneinung entwickelte, liegt in den geschichtlichen Verhältnissen und in seiner Abstammung." Nur der Atheist und Demokrat Joh. Scherr muß natürlich Börne verherrlichen. Er sagt in seiner „Deutschen Kultur- und Sittengeschichte" (S. 595): „Ludwig Börne taute die Eisdecke der philisterhaften Resignation und Apathie, welche die „kalmierende" Staatsweisheit über Deutschland gebreitet hatte, mit der Glut seines patriotisch-republikanischen (!?) Humors auf," und in seiner „Allgemeinen Geschichte der Litteratur" sagt er (II, S. 308): „Er war der erste Apostel der politischen Religion der Zukunft (?), der Vorläufer einer Epoche der Demokratie und Republik. Er hat den Samen einer demokratischen Litteratur ausgestreut und genährt, und kein Schriftsteller der Periode von 1830—1850 wird leugnen können, daß Börne auf ihn gewirkt habe."

Wir haben es hier nur mit der religiösen oder vielmehr irreligiösen Seite des jungen Deutschlands zu thun und wollen daher nach dieser Seite seine Vertreter kurz beleuchten. Daß durch alle ein irreligiöser Zug hindurchgeht, läßt sich nicht leugnen. Dies hängt mit ihrer schrankenlosen Betonung des Rechts der Individualität zusammen. Jeder Einzelne sollte die Befugnis haben, sich willkürlich aus sich selbst zu entwickeln, sich auszuleben. Daher war die Kirche einem die Fessel, welche der freien Entwicklung hemmend entgegentrat und welche daher zu vernichten sei.

Der größte Spötter auf religiösem Gebiet ist H. Heine, dieser echte Typus des gott- und glaubenslosen, radikalen, zersetzenden Judentums. „Salon" (1835—1840) und „Romanzero" (1851), „Reisebilder" (1826—1831) und „Deutschland, Ein Wintermärchen" (1844) geben gleicherweise davon Zeugnis. Selbst die hochgelobte Person des Heilandes hat er nicht unangetastet gelassen. Jede tiefere religiöse Empfindung war ihm fremd, und auch in seiner „Matratzengruft" hat er nur im Hohn und Spott, in einer alles vergiftenden Bitterkeit, in frivolem Witz sich über sein Elend zu trösten gewußt. Den Gegensatz, in dem er zum Christentum stand, hat er auf die Formel gebracht, daß er den gesamten Ideenkampf der Geschichte auf den Gegensatz von Sensualismus und Spiritualismus, Weltbejahung und Weltverneinung zurückführte, das ganze Menschengeschlecht in wohlgenährte Griechen und dürre Nazarener einteilte. Zuweilen versuchte er, „die religiöse Verklärung, die Rehabilitation der Materie" als einen Kultus der Schönheit zu rechtfertigen, aber in Wahrheit betete er mehr zu der Astarte und dem goldenen Kalbe der Semiten, als zu den olympischen Göttern der Hellenen. Und dasselbe Christentum, das er im Herzen ingrimmig haßte, das er mit einer ansteckenden Krankheit verglich, nannte er dann doch wieder aus Taktik eine Wohlthat für die leidende Menschheit. In Luther sah er nur

den Helden des strengen Spiritualismus — in ihm, der doch gerade die Weltverklärung auf dem Boden des Christentums erneuert, der dem Staate, dem Hause, aller redlichen irdischen Arbeit ihre sittliche Ehre und gottgewollte Berechtigung wiedergegeben hatte. Mit Recht sagt Treitschke von diesem oberflächlichen und frivolen Heineschen Unglauben (IV, 421): „Wie leer, öde, langweilig erschien doch diese neue Form des Unglaubens! Die alte Aufklärung glaubte noch an den ewigen Fortschritt der Menschheit, sie hoffte noch auf einen Tag des Lichtes; die moderne Lehre der Verklärung des Fleisches verhöhnte alles, was Menschen menschlich aneinander bindet, und schließlich blieb ihr nichts mehr übrig, als der souveräne Einzelmensch, der sich nach Belieben im Genusse ungezählter Grisetten und Trüffelpasteten ergehen konnte."

Heines Fleischesideal und Erdenparadies tritt am ungescheutesten hervor in folgenden Versen seines „Wintermärchens":

„Sie sang vom irdischen Jammerthal,
Von Freuden, die bald zerronnen,
Vom Jenseits, wo die Seele schwelgt,
Verklärt in ew'gen Wonnen.

Sie sang das alte Entsagungslied,
Das Eiapopeia vom Himmel,
Womit man einlullt, wenn es greint,
Das Volk, den großen Lümmel.

Ich kenne die Weise, ich kenne den Text,
Ich kenn' auch die Herren Verfasser;
Ich weiß, sie tranken heimlich Wein
Und predigten öffentlich Wasser.

Ein neues Lied, ein beff'res Lied,
O Freunde, will ich euch dichten!
Wir wollen hier auf Erden schon
Das Himmelreich errichten.

Wir wollen auf Erden glücklich sein
Und wollen nicht mehr darben;
Verschlemmen soll nicht der faule Bauch,
Was fleißige Hände erwarben.

Es wächst hienieden Brot genug
Für alle Menschenkinder,
Auch Rosen und Myrten, Schönheit und Lust,
Und Zuckererbsen nicht minder.

Ja, Zuckererbsen für jedermann,
Sobald die Schoten platzen!
Den Himmel überlassen wir
Den Engeln und den Spatzen.

Ein neues Lied, ein beff'res Lied,
Es klingt wie Flöten und Geigen!
Das Miserere ist vorbei,
Die Sterbeglocken schweigen.

Die Jungfer Europa ist verlobt
Mit dem schönen Genusse
Der Freiheit; sie liegen einander im Arm,
Sie schwelgen im ersten Kusse.

Und fehlt der Pfaffensegen dabei,
Die Ehe wird giltig nicht minder —
Es lebe Bräutigam und Braut
Und ihre zukünftigen Kinder!"

An Börne und Heine knüpften sich die litterarischen Bestrebungen der andern jungen Schriftsteller, welche nach der Julirevolution von 1830 auftraten und die durch einen der Ihrigen, Wienbarg, den Namen des „Jungen Deutschland" bekamen. Dieser hatte nämlich die Vorrede zu seinen „Ästhetischen Feldzügen" (Hamburg 1834) mit den Worten begonnen: „Dir, junges Deutschland, widme ich diese Reden, nicht dem alten," womit er die deutsche Jugend im allgemeinen im Gegensatz zur älteren Generation meinte. Zum „Jungen Deutschland" gehören neben Ludolf Wienbarg (1803—1871), Heinrich Laube (1806—1884), Theodor Mundt (1807—1862), Karl Gutzkow (1811—1878), Gust. Kühne (geb. 1806), Herm. Marggraff (1809—1864), Ernst Wilkomm (geb. 1819), Alex. Jung (geb. 1799).

Der Schlimmste aus dieser Gesellschaft ist der Berliner Karl Gutzkow, der in seinem „Maha Guru, Geschichte eines Gottes", die Inkarnation eines Gottes in einem Menschen mit dem dialektischen Zweck darstellte, daß der Gott durch den Menschen überwunden und die falsche Göttlichkeit zerstört werde, der in seinem Roman „Wally, die Zweiflerin" ein „schüchternes Enkelkind der Großmutter Lucinde" von Fr. Schlegel zur Welt brachte, und der nachher in seinen „Rittern vom Geist" die Übergangszeit nach 1849 und das Scheitern der deutschen Revolution darstellte — das getreue Bild einer gärenden, unklaren, jedes höheren Halts entbehrenden Periode. In die Zeit nach 1850, auf die wir später kommen werden, gehört sein Roman hinein: „Der Zauberer von Rom", der eine Darstellung der gesamten katholischen Welt der Gegenwart, namentlich des deutschen Katholizismus, sein sollte. Gutzkow und Genossen lebten, auch auf religiösem Gebiet, ganz überwiegend in einem „Wolkenkuckucksheim anmaßlicher Impotenz" (Ad. Stern). „Die Ideen, die sie verkündigten", sagt Heinrich Kurz, „waren nicht aus dem Studium der Geschichte, nicht aus der tieferen Beobachtung der Zeitverhältnisse hervorgegangen, auch waren sie nicht das Ergebnis philosophischer Untersuchungen oder auch nur ernster Reflexion, vielmehr lagen diese Ideen schon in der Zeit selbst, und dem jungen Deutschland gebührt einfach die Anerkennung, daß sie dieselben in einer allgemein faßlichen und zugleich lebendig anschaulichen Weise darzustellen unternahmen." Das junge Deutschland zerfiel nach kurzer Zeit in sich selbst. „Es war mit übermütigem Selbstbewußtsein aufgetreten, hatte in hochtrabenden Phrasen allem Bestehenden den Krieg erklärt, den socialen und litterarischen Zuständen mit Vernichtung gedroht und Großes von seinen künftigen Schöpfungen verkündigt; aber von alledem ging nichts in Erfüllung; und so geriet es bald in völlige Vergessenheit, ja zum Teil sogar in Mißachtung, da es sich selbst bekämpfte, seine ursprüngliche Stellung aufgab und sogar mit der Gewalt zu buhlen begann" (H. Kurz). Der Republikaner Scherr sagt spöttisch (II, 316): „Die Jungdeutschen waren im allgemeinen gar ungefährliche Menschen, weit mehr von der Eitelkeit

als vom Revolutionsgeist besessen, und mehrere derselben haben sich später so vortrefflich zu deutschen Hofräten, Hoftheaterintendanten und Hofprofessoren qualifiziert, daß ein sehr starker Keim zu solcher Entwicklung in ihnen vorhanden gewesen sein müßte." Die Eitelkeit hatte Jung-Deutschland mit seinem Vorkämpfer Heine gemein, von dem Scherr ebenfalls zutreffend sagt: „Seine durchweg auf die intellektuelle und sociale Befreiung des Subjekts gerichtete Tendenz mußte notwendig das eigene Ich als den Mittelpunkt der Welt setzen, dem das Recht der Persönlichkeit höher steht als das Recht der Menschheit, und daher erscheint bei Heine die Beschäftigung mit dem letzteren weit mehr als ein kokettes, wenn auch glänzend durchgeführtes Spiel, denn als Überzeugung und Begeisterung." Und von diesen Leuten ließ sich die deutsche Jugend damals anführen und wühlte bald in affektiertem Weltschmerz und studierte dann wieder an Heines Cynismus, an Gutzkows nackter Sigune und an Mundts Madonna die Rehabilitation des Fleisches.

Treitschke stellt die Jugend der Freiheitskriege, die „Teutonen Jahns", und die damalige litterarische Jugend so gegenüber (IV, S. 433): „Dort alles Kraft bis zur Roheit, hier ein gesuchtes und geziertes Wesen, dort Glaube, hier Spott, und statt des vaterländischen Übereifers der Sprachreiniger eine zur Schau getragene Sprachmengerei."

Dem jungen Deutschland stelle ich an die Seite die politischen Revolutionsdichter jener Zeit, einen G. Herwegh (1816—1875), R. E. Prutz (1816—1872) und F. Freiligrath (1810—1876). Durch ersteren („Gedichte eines Lebendigen", 1. Bd. 1841, 2. Bd. 1843) erhielt die politische Lyrik der damaligen Zeit ihre bestimmt revolutionär-republikanische Tendenz. Aber von allem, was er prophezeite, ist so ziemlich das gerade Gegenteil eingetroffen. Von Ferd. Freiligrath nenne ich: „Mein Glaubensbekenntnis" 1844, „Ça ira" 1846 und „Neuere politische und sociale Gedichte" 1849—1851. Sein Gedicht: „Die Toten an die Lebendigen" ist das bedeutendste von allen, welche die Bewegung von 1848 zu Tage gefördert hat.

Auch Georg Büchner mit seinem Drama „Dantons Tod" und Fürst Pückler-Muskau, sowie der Kreis der Rahel Varnhagen in Berlin seien als Bahnbereiter der Revolution im Sinn der neufranzösischen Ideen noch erwähnt.

Gegner des jungen Deutschlands waren Wolfgang Menzel in seinem Litteraturblatt, der den Inhalt dieser Richtung bekämpfte, Gustav Pfizer, der erklärte Liberale, der im Namen der deutschen Kunst in Cottas neuer „Deutschen Vierteljahrschrift" (1838) die ästhetischen Sünden des jungen Deutschlands schonungslos aufwies, Tieck, der von ihnen sagte: „Nichts ist mir mein Leben lang verhaßter gewesen als der absprechende Ton des Systems, der mit allem fertig ist," und endlich Immermann, der in seinem „Münchhausen" das gesamte geistige Leben Deutschlands vor seinen Richterstuhl rief und dabei auch den plattierten Liberalismus und Gutzkows welke Wally unter sein Gericht nahm, wie er schon vorher in seinen Epigonen die Narrenstreiche der jugendlichen Demagogen und die litterarische Überbildung der Berliner Gesellschaft gezeichnet hatte.

Als Resultat aller krankhaften Strömungen und Richtungen der Zeit kam schließlich die Revolution von 1848. Die religiösen und sittlichen Grundlagen des Volkslebens waren unterwühlt. Da brach schließlich der Bau des Staates zusammen. Hundeshagen in seinem: „Der deutsche Protestantismus" (Frankfurt a. M. 1847, H. L. Brönner) hat das religiöse und sociale Element der Revolution von 1848 klar vorausgesehen, indem er sagte (S. 201): „Für ihre (der Jungdeutschen) Art von Bedürfnissen genügte eine Staatsreform, wie sie bisher in den Wünschen so vieler edlen deutschen Männer gelegen hatte, nicht. Der Genußgier des absoluten Diesseits war mit trocknen, hölzernen Verfassungsformen schlecht gedient. . . . Was sie verlangte, war eine neue Ordnung der Gesellschaft, mit Obsolet- (Veraltet-) Erklärung der in der bisherigen christlichen Kulturwelt maßgebenden sittlichen Ideen."

---

33. Die deutsche Litteratur von 1848—1870.

Von Lic. **Weber**.

Zu Beginn will ich die hauptsächlichsten in diesem Zeitraum erschienenen theologischen, philosophischen und allgemeinen Litteraturerscheinungen einmal nach der zeitlichen Ordnung vorführen, damit wir sehen, wie reich die deutsche Litteratur in diesem Zeitraum sich entwickelt hat. Zunächst die theologischen Werke: 1848 erschien der dritte Teil von Rich. Rothes unvergänglicher theologischer Ethik, die Pflichtenlehre, 1849 Martensens und Liebners Dogmatik, 1850 der Anfang von Imm. Nitzsch's „Praktischer Theologie", 1851 Döllingers Lutherskizze, geistvoll parodiert von Hofmann: „Paulus, eine Skizze", 1853 F. Chr. von Baurs „Christentum und christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte", Hofmanns „Schriftbeweis" und der Anfang von Thomasius' Dogmatik, Tholucks „Akademisches Leben des 17. Jahrhunderts" und Imm. Nitzsch's „Urkundenbuch der evangelischen Union", 1854 der Anfang von Herzogs Realencyklopädie und J. Müllers „Evangelische Union", Philippis „Kirchliche Glaubenslehre" und Schweizers „Protestantische Centraldogmen", 1855 der Anfang von H. Hupfelds Auslegung der Psalmen und von Hefeles Konziliengeschichte, 1856 Geß' Lehre von der Person Christi und Vilmars „Theologie der Thatsachen", 1857 Albr. Ritschls „Entstehung der altkatholischen Kirche" in 2. Aufl. und Hofmanns „Schriftbeweis" in 2. Aufl., sowie Döllingers „Heidentum und Judentum", 1858 Schenkels „Christliche Dogmatik", 1859 die Entdeckung des Codex sinaiticus, dieser ältesten Handschrift des Neuen Testaments, durch Tischendorf und Baurs „Kirchengeschichte vom 4.—6. Jahrhundert", 1860 aus Rich. Rothes „Zur Dogmatik" sein dritter Artikel über die Heilige

Schrift, und Fr. Bleeks „Einleitung in die Heilige Schrift", 1861 Richard Doves „Zeitschrift für Kirchenrecht" und Auberlens „Die göttliche Offenbarung", 1862 der Anfang von Hofmanns klassischem Werk: „Die Heilige Schrift des Neuen Testaments zusammenhängend untersucht", und Renans widerwärtig-leichtfertiges „Leben Jesu", sowie Hases „Handbuch der Polemik", 1863 Baurs „Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts" und Köstlins „Theologie Luthers", 1864 Schenkels oberflächliches „Charakterbild Jesu", Schleiermachers „Vorlesungen über das Leben Jesu" von 1832, Keims „Geschichtliche Würde Jesu", Weizsäckers „Untersuchungen über die evangelische Geschichte", Baurs „Vorlesungen über neutestamentliche Theologie" und der Anfang von H. Ewalds „Geschichte des Volkes Israel", 1865 David Strauß' „Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte" und „Die Halben und die Ganzen", Tischendorfs „Wann wurden die Evangelien verfaßt", Luthardts „Kompendium der Dogmatik" und Baurs „Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte", 1866 Edmund von Pressensés „Leben Jesu", 1867 Keims „Geschichte Jesu" und Dorners „Geschichte der protestantischen Theologie", 1868 Biedermanns „Christliche Dogmatik" und Bernh. Weiß' „Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments", 1869 Hinschius' Kirchenrecht, Pfleiderers „Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte", sowie Diestels „Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche", 1870 endlich Reinh. Franks „System der christlichen Gewißheit", Albr. Ritschls erster Teil der „Christlichen Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung", Julius Müllers „Dogmatische Abhandlungen" und Geß' „Christi Person und Werk".

Wenn man diese Namen und Titel überschaut, so wird auch der Laie einen Eindruck von dem großartigen Fleiß der protestantischen Theologie bekommen, der Kundige aber weiß, daß hier eine Fülle von Geist und Gelehrsamkeit, von Scharfsinn und Herzenswärme niedergelegt ist, wie in der protestantischen Theologie keines andern Landes der Welt. Welch ein Mann war doch ein Hofmann, dieses schriftkundige Haupt der Erlanger Schule, der den Vollgehalt der Heiligen Schrift in der Entwicklung der Heilsgeschichte, die von der Wortweissagung des Alten Testaments und der apostolischen Lehre des Neuen Testaments nur gedeutet wird, fand, der mit seltener Akribie und historischem Vermögen den „Schriftbeweis" führte, und dem gegenüber man in den kritischen Fragen heute teilweise anders stehen kann, und man muß doch urteilen, daß er in seiner „Weissagung und Erfüllung" das lösende Wort für das historische und christliche Verständnis des Verhältnisses von Weissagung und Erfüllung gesprochen hat, und daß er in seinem „Schriftbeweis" es bewährt hat, daß unser Gesamtverständnis des Christentums genuin geistlich ist, weil es mit dem ursprünglichen Verständnis des Christentums übereinstimmt.

Welch ein Mann war R. Rothe, dieser tiefsinnige Denker, der, „allem lauten Treiben des theologischen und philosophischen Marktes" abhold, sich in dem Kämmerlein der Theosophen einen Platz angewiesen hatte und der bei spekulativer und überscharfer Betonung des Immanenz-

princips doch den biblischen Realismus bewahrte und ein kindlich gläubiges Herz bis an sein Ende behielt. Seine „Theologische Ethik" ist ein Werk, dem an Tiefe, Ursprünglichkeit und Geschlossenheit des Denkens kein anderes systematisches Werk in den vierziger und fünfziger Jahren vergleichbar war.

Und als dritter mein teurer Lehrer Dorner — welch ein Mann! Wie hat er in seiner „Geschichte der Lehre von der Person Christi" eine dogmenhistorische Musterschrift ersten Ranges geliefert, ebenso in seiner „Geschichte der protestantischen Theologie" ein kirchen- und kulturhistorisches Meisterwerk ersten Ranges, und endlich in seiner „Dogmatik und Ethik" eine biblisch-fundierte und systematisch geordnete, mit allen Gegensätzen der Zeit sich auseinandersetzende christliche Glaubens- und Lebenslehre.

Aber wie bedeutend in ihrer Art sind auch die andern: als Exegeten H. Ewald, H. Hupfeld, Fr. Bleek, Dieftel, Konst. Tischendorf, Auberlen, Weizsäcker, Luthardt, Keim, Pressensé, Weiß, als Kirchen- und Dogmenhistoriker Baur, Tholuck, Ritschl, Hase, Köstlin, als Systematiker Martensen, Liebner, Thomasius, Philippi, Geß, J. Müller, Reinh. Frank, endlich als Männer der praktischen Theologie Immanuel Nitzsch und Tholuck, der Studentenvater. Daß die reichen Schätze dieser Theologie so wenig in die allgemeine Bildungswelt unserer Gebildeten übergegangen sind, ist tief zu bedauern.

An philosophischen Schriften aus jener Zeit nenne ich: 1851 Schopenhauers „Parerga und Paralipomena", Feuerbachs „Wesen der Religion", 1854 den gegen die Hegelsche Philosophie gerichteten Tendenzroman „Eritis sicut deus" (Ihr werdet sein wie Gott), 1855 Büchners „Kraft und Stoff", 1856 H. Lotzes „Mikrokosmus, Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit", 1857 Bunsens „Gott in der Geschichte" und R. Hayms „Hegel", 1860 Herbert Spencers „System der synthetischen Philosophie", 1863 Max Müllers „Die Wissenschaft der Sprache", 1865 Liebmanns „Kant und die Epigonen", welches den Neukantianismus einleitet, 1866 Friedr. Alb. Langes bedeutsame „Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung für die Gegenwart", 1868 Häckels „Natürliche Schöpfungsgeschichte" (mehr Roman als wissenschaftliches Werk) und 1869 Ed. von Hartmanns „Philosophie des Unbewußten".

Arthur Schopenhauer (1788—1860) ergänzte die Kantschen Gedanken durch seine Willenstheorie. Das Wesen, das der ganzen Erscheinungswelt zu Grunde liegt, das Ding an sich, wie Kant sagt, ist der Wille. Auf diese Theorie gründet sich Schopenhauers Pessimismus. Die Welt ist ein Kampf des Willens, der sich individualisiert. Die Erlösung besteht nur in der Aufgabe des Willens. Der erste Band von Schopenhauers Hauptwerk: „Die Welt als Wille und Vorstellung" war schon 1819 erschienen. Aber erst in dieser Periode gelangte er zur heißersehnten Bewunderung und Berühmtheit, um dann am Ende des Jahrhunderts wieder mehr oder weniger zu verschwinden. Er nannte die Menschen mit Vorliebe Zweifüßler, bipedes, an die sein Gruß sei „Friede mit euch", aber nichts weiter, und das Gesicht seines Pudels gefiel dem einsamen,

melancholischen Junggesellen besser als irgend ein Menschenangesicht. Er nannte die drei nachkantischen Philosophen die Sophisten. Nach ihm war es ein unmögliches Streben, das der absolut gedachte Wille angestrebt hat, eine Welt als etwas Befriedigendes, Sinn- und Zweckvolles, innerlich Existenzberechtigtes hervorzubringen, daher man von der Weltentstehung nach Schopenhauer sagen könnte: Vorgethan und nachbedacht. Hier war kein Raum für die Religion, sondern nur Gottesferne und Weltverachtung und daneben ein gewisses Mitleid mit sich selbst und mit allen Kreaturen. Noch weiter links gingen die beiden Brüder Feuerbach, Friedrich und Ludwig, deren Losung war: Versöhnung der menschlichen Natur mit sich selbst. „Der Wille des Menschen geschehe!" Gottvertrauen predigen heiße nichts anderes, als unser menschliches Bewußtsein im Keime ersticken. Die Religion der Zukunft werde die Befriedigung des natürlichen Glückseligkeitstriebes sein. Büchner war der gewandte, aber überaus oberflächliche Popularisierer oder Verwässerer der seit der Mitte des Jahrhunderts mehr und mehr an die Stelle der Philosophie tretenden Naturwissenschaft, die, im materialistischen Sinn und Geist befangen, behauptete, die Welt sei nicht das Werk eines Zwecke setzenden Geistes, sondern nur durch mechanische Bewegung gebildet, der denkende Geist selbst erst Erzeugnis dieses Mechanismus. Der „Affen"-Vogt, Moleschott und Büchner haben diesen jetzt längst überwundenen Standpunkt vertreten, aber schon damals sind ihnen Männer wie Rud. Wagner (1854) und H. Lotze (1856) scharf und entschlossen entgegengetreten, und F. A. Lange hat den Materialismus eigentlich kritisch vernichtet. H. Lotze versuchte im Gegensatz zu dem materialistischen Mißbrauch der Naturwissenschaft eine einheitliche, idealistische Weltauffassung zu begründen. Er war mit einem durchdringenden Denken und einer glänzenden Darstellungsgabe ausgerüstet, und sein „Mikrokosmus" ist, was die Darstellung betrifft, eine geradezu klassische Schrift. Ebenso die „Logischen Untersuchungen" meines hochverehrten Lehrers Trendelenburg und des Philosophen Ulrici Schriften.

Gegen den Radikalismus eines Häckel mit seiner grenzenlosen Oberflächlichkeit gehalten, — der der Menschheit ohne jede wissenschaftliche Begründung den Adelsbrief ihres göttlichen Ursprungs zerriß und statt des göttlichen Ebenbildes ein Tiergesicht uns anpreisen ließ —, ist Ed. von Hartmann als Mensch wie als Gelehrter eine unendlich vornehmere Natur, obgleich auch er einen trostlosen Standpunkt einnimmt. In seiner „Philosophie des Unbewußten" hat er die Thatsache des unbewußten genialen Schaffens scharfsinnig nachgewiesen und hat dies angewandt auf die Willensmacht, aus der das All geworden ist. Die Macht des absoluten Willens kommt erst, so sagt er, im Menschen zum Bewußtsein, zugleich mit der trübseligen Aufgabe, was aus dem Bewußtlosen entstanden ist und daher besser gar nicht entstanden wäre, in das Nichtsein zurückzuführen. Er achtet daher auch das Christentum als der Vergangenheit verfallen. In seiner späteren Broschüre „Selbstzersetzung des Christentums" hat er die Religion der Zukunft bezeichnet als einen „Pan-Monotheismus" (All-Einheitslehre), dem buddhistischen Nirwana zugeneigt, d. h. dem allmählichen selbstmörderischen Vergehen des Weltalls.

Das Gefühl des wirklichen Elends, das auf so mancher menschlichen Existenz liegt, wie das des poetischen Weltschmerzes, hat der lebensvollen Darstellung Hartmanns großes Interesse zugewandt. „Das reale Dasein ist die Inkarnation der Gottheit, der Weltprozeß die Passionsgeschichte des fleischgewordenen Gottes und zugleich der Weg der Erlösung des im Fleisch Gekreuzigten; die Sittlichkeit aber ist die Mitarbeit an der Abkürzung dieses Leidens- und Erlösungsweges." Merkwürdige Gedanken in einer daseinskräftigen, willensfrohen Zeit! Also der Drang des Willens zur Existenz, zur Erzeugung von Leben, ist an sich unvernünftig und Unglück, und dies Unglück wird nur verhüllt von den Illusionen der Jugend. Die Welt bleibt ein Jammerthal, und eine Erlösung giebt es nicht, sondern nur eine Vernichtung.

Ich komme endlich zu den Litteraturwerken aus unserer Periode. 1849 erschienen Oskar von Redwitz' „Amaranth" und Fontanes Gedichte, 1850 Scherenbergs „Waterloo" und Gutzkows „Ritter vom Geiste", 1851 Hebbels „Herodes und Mariamne", 1852 Klaus Groths „Quickborn" und O. Ludwigs „Makkabäer", 1855 G. Freytags „Soll und Haben", 1856 H. von Treitschkes vaterländische Gedichte, 1858 E. M. Arndts „Wanderungen und Wandlungen mit dem Freiherrn von Stein", 1859 Gutzkows „Zauberer von Rom", 1860 Reuters „Olle Kamellen" und Spielhagens „Problematische Naturen", 1864 G. Freytags „Verlorene Handschrift", 1867 „Gaudeamus" von Scheffel, 1869 Fr. W. Webers „Dreizehnlinden".

Nun einiges zur Charakteristik des religiösen Gehalts dieser Männer und Werke. Den frommen, kerngesunden Protestantismus repräsentiert auch in dieser Periode E. M. Arndt, das gute, alte, deutsche Gewissen. O. von Redwitz mit seiner „Amaranth" ist ein ebenso naiver und warmer wie innerlich unfertiger Dichter, der sich den politisch-kirchlichen Strömungen des Augenblicks anvertraute und frische Beschreibung, farbiges Kolorit, sentimentale Lyrik an eine Erzählung mit kleinlichem und geschmacklosem Inhalt wandte. Ihn unendlich überragend, auch an religiösem Gehalt, steht F. Hebbel (1813—1863) da, der größte Dramatiker aus der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, der das unerreichte Vorbild der modernen realistischen Dramatiker ist und der sie turmhoch überragt in Erkenntnis der Thatsachen des Lebens, in dem Sinn für psychologische Kunst und in der dramatischen Technik. Wohl ist sein „Herodes und Mariamne" noch zu sehr von der einen Seite seines Wesens beherrscht, jener grüblerischen, herben, skeptischen Reflexion, die sich bei ihm in so eigentümlicher Weise mit einer starken, glühenden Phantasie und poetischen Gestaltungskraft einte. Die Tragödie ist meisterhaft aufgebaut, aber trotz einzelner unübertrefflich schöner Momente doch mehr ein psychologisches Experiment als eine Handlung. Dagegen sind seine späteren Dichtungen: „Agnes Bernauer", „Michel Angelo", „Gyges und sein Ring" und „Die Nibelungen" von unvergleichlichem Gestalten- und Stimmungsreichtum und von tiefem künstlerischem Ernst. Scherr freilich meint, daß ihm im Grunde das Elementare, das Spontane des Genies doch abgehe (?). F. Hebbel verwandt ist der Thüringer O. Ludwig (1813

bis 1865), dessen Meisterwerk die historische Tragödie „Die Makkabäer" ist, von kühnem Aufbau, heroischer und lebendiger Charakteristik, voll Plastik und Farbenfülle. „Darin ist der echt tragische Nerv. Freilich erbebte derselbe oft nur krankhaft." Ludwig hat, wie Hebbel, den Hang zum Absonderlichen, die pessimistische Weltanschauung und den grübelnden Geist.

Ihnen gegenüber vertritt G. Freytag in seinem „Soll und Haben" eine gesunde Freude am Wirklichen, auch in seiner kleinbürgerlichen Gestalt. Die bürgerlichen Kreise, vor allem die Kaufmannswelt, sind in ihrer Thätigkeit bis ins Kleine mit Anschaulichkeit und Liebe gezeichnet. Den andern Ständen ist der Dichter freilich nicht gerecht geworden, denn er hat aus ihnen fast nur solche Vertreter gewählt, an denen sich die Schattenseiten ihres Standes darstellen. Größer und umfassender sind seine „Bilder aus der deutschen Vergangenheit" (1859) und seine „Ahnen" (1872—1881), jene eine Reihe glänzend und geistvoll geschriebener Kulturstudien, die letzteren ein cyklischer Roman, der in Einzelschicksalen die Geschicke des deutschen Volkes behandelt. Dem Religiösen, namentlich dem Positiv-Evangelischen, ist G. Freytag, wie der ganze deutsche Liberalismus, nicht genügend gerecht geworden. M. Luthers innerstes Herz hat er nie verstanden. Auch sonst ist vieles in dem Buch manieriert, aber dennoch weht im ganzen und großen gesunde deutsche Luft durch diese Erzählungsfolge. „Der Kern der Handlung ist im wesentlichen immer derselbe: der Kampf des Helden um sein Weib und die Entscheidung desselben in einer verhängnisvollen Katastrophe, in der das Weib die bleibenden Züge deutschen Wesens bewährt: Thatkraft, Opfermut bei Keuschheit und Reinheit des Herzens" (Dr. G. Böttticher).

Gutzkow und Spielhagen reichen als Vertreter des Liberalismus ebenfalls in diese und noch in die folgende Periode hinein: romfeindlich, aber nicht evangelisch, scharfe Beobachter ihrer Zeit, aber ohne ein Ewigkeitsideal, an dem alles Zeitliche zu messen wäre, politische Tendenzdichter, welche die Bewegung ihrer Zeit unter dem Gesichtspunkt der Propaganda für ihre beschränkte Parteimeinung darstellen. Seit dem Jahre 1870 tritt allerdings die tendenziöse Zuspitzung in Spielhagens Romanen mehr zurück, er wird objektiver und verteilt Licht und Schatten viel gleichmäßiger („Hammer und Amboß", „Sturmflut").

In das deutsche Volkstum mit seinen immer gleichen Gefühlen und Stimmungen führen Klaus Groth und Fr. Reuter uns hinein. Des ersteren (geb. 1819) „Quickborn" ist eine Sammlung plattdeutscher Lyrik voll feiner Empfindung für die Natur und tiefen Gemüts, obgleich allerdings die Höhe und Reife seiner Gedankenwelt oft einen gewissen Gegensatz zu der Mundart begründet.

Über Groth erhebt sich aber durch seine Volkstümlichkeit Fr. Reuter (1810—1874), dieser populärste aller Humoristen, der die — nur ihm eigene — echt deutsche Gabe eines unter Thränen lachenden Humors hat und der uns so köstliche, mannigfaltige Charaktere und Lebensbilder gezeichnet hat, daß seine Schriften nie vergehen werden, solange man Lust am echten Humor und Liebe zu echt deutschem Wesen hat. Auch Jos.

Viktor Scheffel (1826—1886) gehört hierher mit seinem „Gaudeamus", „Trompeter von Säckingen", „Ekkehard", „Frau Aventiure", in denen sich Originalität, prächtigste Frische der Empfindung und ausgiebige Gestaltungskraft die Hand reichen. Durch „Ekkehard" geht auch ein ernster sittlich-religiöser Grundgedanke hindurch.

Vom katholischen Standpunkt aus, aber dem allgemein christlichen sich nähernd, hat F. W. Weber (geb. 1813) die Bekehrung der Niedersachsen zum Evangelium besungen. Die Vertreter des Heidentums und des Christentums sind hier mit Kraft gezeichnet; ihre Anschauungen wurzeln in ihrem Wesen und sind nirgendwo zu bloßen Worten verflacht. Seine Sprache hat festen Kern und innere Echtheit.

Ihm stellen wir von evangelischer Seite Emanuel Geibel (1815—1884) an die Seite, diesen christlichen Kaiserherold der neuen Zeit, der in seinen politischen Liedern von den „Zeitstimmen" (1841) bis zu den „Heroldsrufen" (1871) konservativ im besten Sinn und deutsch mit vollem Herzen war und der Gott die Ehre gab für seine Gnaden- und Machtthaten am deutschen Volk. Möge sein Geist in unserer Jugend nie ersterben!

Mehr nur den vaterländischen Geist vertreten: Th. Fontane (1819—1898) mit seinen „Balladen" (1860) und „Wanderungen durch die Mark Brandenburg" (1862—1882); Ernst Scherenberg, der preußische Tyrtäus, der patriotische Lyriker (geb. 1839); H. von Treitschke, der kerndeutsche Mann, der Historiker ersten Ranges. Sie alle haben 1870 vorbereiten helfen. Mit einem Worte von Treitschke über Wert und Bedeutung der Dichtung für ein Volksleben wollen wir unsern Abschnitt schließen. Er sagt in seiner „Deutschen Geschichte im 19. Jahrhundert" (V, S. 395): „Die Poesie bleibt allezeit die eigentlich nationale Kunst. Wie ihre Sprache nur von den Volksgenossen ganz verstanden wird, so schöpft auch der Dichter die Ideale für sein bewußtes Wirken geradeswegs aus dem Leben seines eigenen Volks; alle großen christlichen Nationen, wie vieles sie auch dem Gedankenaustausch mit dem Auslande verdanken mochten, haben sich ihre klassische Dichtung wesentlich aus eigener Kraft geschaffen. . . . Das Gemüt ist national, Ohr und Auge sind Weltbürger." Möge denn die deutsche Dichtung allezeit national im besten Sinne bleiben! Deutsche Art aber ist es, in den Wirren und Rätseln des Lebens einen Halt zu suchen, der uns Ruhe und Frieden zeigt und giebt. Dieser Halt aber ist nur Jesus Christus, der „Heliand" der Deutschen, das „Friedenskind" Gottes, hochgelobet in Ewigkeit!

34. Der neuste Realismus.

Von Dr. **F. Paulsen** in Leipzig.

Unsere größten Dichter sind Realisten gewesen. Sie haben, wie Goethe, „ins volle Menschenleben" hineingegriffen und die Wirklichkeit geschildert, wie sie ist.

Die Kunst realistischer Darstellung ist nicht so leicht, wie mancher es sich denkt. Maupassant sagt an einer Stelle: Es giebt in der ganzen Welt keine zwei gleichen Droschkenpferde, noch zwei gleiche Hände und Nasen! Den Unterschied zwischen beiden zu entdecken und auszudrücken, derart, daß es mit keinem Individuum der gleichen Gattung verwechselt werden kann, das charakteristische Wort oder Bild zu finden, das den Gegenstand lebendig vor unser Auge stellt: das ist die Aufgabe des realistischen Dichters.

Der echte Dichter wird, soweit dies seinem poetischen Zwecke dient, die Wirklichkeit in ihrem ganzen Umfange schildern. Er steigt auf die Höhen und in die Tiefen des Lebens. Er schildert die Licht- wie die Nachtseiten desselben. Ja, auch die Nachtseiten, die Schrecken der Leidenschaft, die Macht des Bösen, die Tiefe der Sünde, muß der Dichter zur Darstellung bringen. Nur darf dies nicht Selbstzweck der Dichtung sein. Es bildet vielmehr den dunkeln Hintergrund, von dem sich die Idee leuchtend abhebt.

In diesem Sinne darf der Dichter, wie die Sünde überhaupt, so auch die gegen das sechste Gebot, in den Bereich seiner Darstellung ziehen. Es zeugt von Prüderie, wenn nicht von Schlimmerem, solche Schilderung schlechtweg mit dem Prädikat „unsittlich" zu belegen. Denn mit diesem Maßstab gemessen wäre das Alte Testament ein sehr „unsittliches" Buch. Es ist Thorheit, zum Beispiel jeden Roman, der sich auf einem aus der Sünde hervorgegangenen ehelichen Konflikt aufbaut, in jedem Fall als unsittlich zu bezeichnen. Es kommt dabei einzig auf das „Wie" der Darstellung und das Maß der sittlichen Beurteilung an, mit dem der Dichter an die Behandlung seines Stoffes herangetreten ist.

Durch die Forderung, daß die Darstellung der Wirklichkeit an künstlerische und sittliche Rücksichten gebunden ist, haben wir uns bereits von den Vertretern des „neusten Realismus" oder den „konsequenten Realisten", wie sie sich gern nennen, geschieden. Denn es ist ein charakteristisches Merkmal dieser Schriftstellergruppe, daß sie mit Vorliebe die böse, schreckliche, häßliche, ekelhafte, unsittliche Seite der Wirklichkeit in den Kreis ihrer Darstellung zieht. Und zwar ist ihr diese Schilderung Selbstzweck. Sie stellt sie nicht, wie es alle wahrhaft großen Dichter gethan haben, in den Dienst einer das Kunstwerk als Ganzes beherrschenden Idee, sei es einer religiösen, sittlichen oder socialen. Im Gegenteil häuft sie ohne Plan und Idee möglichst viel physischen und moralischen Schmutz aufeinander, als gäbe es in der Wirklichkeit nichts anderes als dieses. Und zwar rührt der konsequente Realismus mit Behagen in diesem stinkenden Sumpf und hat seine Freude an den pestilenzialischen Dünsten, die ihm dabei entsteigen.

Ein paar kurze Beispiele werden dies noch deutlicher machen.[1]) In: „La joie de vivre" schreibt Zola einen vollständigen Roman der Klinik. Von der ersten bis zur letzten Seite haben wir es nur mit Kranken zu thun. Ein Gichtkranker heult und brüllt das ganze Buch hindurch, und seiner wassersüchtigen Frau werden alle Augenblicke die geschwollenen Beine aufgedeckt. Weiter wird eine sehr schwierige Entbindung bis in die schmutzigsten Einzelheiten geschildert. Hebammen und Studenten der Medizin könnten viel aus diesem Buche lernen. In einem andern Roman schildert er die Selbstentbindung eines Mädchens mit einer physiologischen Genauigkeit, die einem gynäkologischen Lehrbuch Ehre machen würde. Diese ekelhafte Schilderung war aber für die Haupthandlung absolut nicht notwendig. Und was in aller Welt hat sie mit der Dichtkunst zu thun?!

Angesichts solcher „realistischen" Schilderungen beruft sich Zola auf seine passion de la verité. Aber der Psycholog erkennt leicht, daß nicht die „leidenschaftliche Wahrheitsliebe", sondern die Vorliebe für das Häßliche, Schmutzige und Ekelhafte, die Freude am Skandal, vor allem aber die Spekulation auf die rohe Sinnlichkeit weiter Leserkreise ihm hier die Feder geführt hat. Wem das aus den genannten Romanen noch nicht klar geworden sein sollte, dem wird es sich bei der Lektüre von „Nana" unabweisbar aufdrängen. Hier wird die Nudität in Hinsicht auf geschlechtliche Verhältnisse auf die schamloseste Weise geschildert. Und das Ganze wie die Einzelheiten verraten nur zu deutlich, daß der Verfasser es auf die viehischen Triebe des Publikums abgesehen hat.

Der Pariser Pornograph hat in den „konsequenten Realisten" Deutschlands gelehrige Schüler gefunden. Von Bleibtreu, Conrad, Conradi, Alberti und Wallot an bis auf Sudermann und Hauptmann haben sie es ihm gleichzuthun versucht. In der Schilderung widernatürlicher Unzuchtssünden steht z. B. Conrad in seinen „Klugen Jungfrauen" nicht hinter Zola zurück. Und daß dergleichen Schandlektüre Leser findet, beweist der Umstand, daß Wolzogens Roman: „Das dritte Geschlecht", den wir zu derselben Gattung rechnen möchten, bereits in 60 000 Exemplaren verbreitet ist, deutlich genug. So brutal wie diese Schmierer betreiben Sudermann und namentlich Hauptmann die Schilderung des Obscönen, Häßlichen und Ekelhaften ja nicht. Aber immerhin enthalten ihre Schriften noch genug und übergenug davon. Namentlich verdienen die schlüpfrigen, vom Geist der Unkeuschheit erfüllten Scenen in den Sudermannschen Romanen: „Der Katzensteg" und „Es war" (wir erinnern nur an die mit raffiniertem Behagen geschilderte Scene zwischen Sellenthin und der Baronin von Kletzingk im Schlafgemach der letzteren) die schärfste Rüge. Sie sind nicht nur unsittlich, sondern auch unkünstlerisch. Nicht viel besser macht es Hauptmann in seinen ersten Dramen. Nur daß die Schilderung nicht so lüstern ist wie bei Sudermann. Der „konsequente Realismus" überschlägt sich bei ihm und fällt in die Arme der Romantik. So ist es, wie wir später sehen werden, bei Ibsen auch. Und der junge Hauptmann stand im Banne des nordischen Grüblers. Man denke an sein

[1]) Ausführliche Belege giebt R. v. Gottschall in der vortrefflichen Abhandlung: „Glossen zur Ästhetik des Häßlichen". Zur Kritik des modernen Dramas. Berlin 1900. S. 51—82.

erstes Stück: „Vor Sonnenaufgang“. Hauptmann will darin die Vererbungstheorie veranschaulichen. Er schildert einen schlesischen Bauern, der es in der Unzucht bis zur Blutschande, in der Trunksucht bis zum delirium tremens gebracht hat. Die ganze Familie ist infolge „erblicher Belastung“ dem Trunk ergeben. Ja, sogar der dreijährige Enkel — man höre und staune — greift nach der Fuselflasche, fällt nachher in die Scherben des zu Boden geworfenen Gefäßes und stirbt so eines grausigen, widernatürlichen Todes. Ist der konsequente Realist da nicht, seiner Vererbungstheorie zuliebe, dem extremsten Romantiker zum Verwechseln ähnlich geworden?

2. Dies beweist so recht klar, daß es den „konsequenten Realisten“ nicht nur darum zu thun ist, ein Stück Wirklichkeit „objektiv“ wiederzugeben. Vielmehr stutzen sie die Wirklichkeit nach ihren Theorien zurecht. Auch ihre Dichtungen sind insofern „tendenziös“, als sie in ihnen ihre Lebensauffassung und Weltanschauung zum Ausdruck bringen. Ganz natürlich. Denn eine Dichtung, wenn anders sie wirklich auf diesen Namen Anspruch erheben darf, ist nicht bloß ein photographisch getreuer Abklatsch der sichtbaren Wirklichkeit, sondern offenbart in irgend einer Weise, wes Geistes Kind der Verfasser ist, läßt erkennen, wie er zu den letzten und höchsten Fragen steht. Und diese Welt- und Lebensanschauung bringt im letzten Grunde die Farbenmischung, mit welcher der Dichter die Wirklichkeit malt, zu stande.

Erst in der jüngsten Zeit drängte sich uns diese Wahrheit von neuem auf, als wir das in zweiter Auflage erschienene Skizzenbuch „In Dingsda“ von dem „Neutöner“ Johannes Schlaf durchblätterten. Wir setzen die charakteristische Stelle hierher:

„. . . Dicht neben der Thür auf einer sauber gescheuerten Wasserbank lehnte ein Wesen gegen die gelb gestrichene Hauswand, ein Wesen . . . O Herr, mein Gott! Dieses von fahlgelber, dreckstarrender Haut und stinkenden Lumpen umschlotterte Scheusal war nun ein Mensch, ein menschliches Wesen! Im Schädel — ein mit Haut bezogener Totenschädel — tief in den dunklen, runzligen Höhlen ein paar rote, triefende, gegen die Hundstagssonne zwinkernde Augenritzen. Ein tief eingesunkenes, zahnloses Maul. Auf dem halbkahlen Kopfe, der über und über von dickem Schmutz und schuppigem, blutigem Schorf starrt, ein paar weiße Haarsträhnen in die Stirn mit den tief eingesunkenen Schläfen. In den Kleidfetzen dicker Stallmist und fauliges Stroh. Der eine Ärmel ist ganz herausgerissen, so daß der runzlige, stockdürre Arm bloßliegt. Unten vorn, kraftlos baumelnd, ein paar entsetzlich abgemagerte, nackte, ganz verkrüppelte Füße. Und das alles hell und grell in der erbarmungslosen Sonne, so daß sich jede Einzelheit aufdrängt.“

„Ich erfuhr,“ erzählt Schlaf weiter, „das arme Wesen war die Mutter des Kossäten. Es war bekannt, daß es die arme Frau sehr schlecht hatte. Sie war zäh und war doch, kindisch und blöde in ihrem Alter, zu nichts mehr zu gebrauchen, überall im Wege. Sie wollte nicht früh genug sterben. Und sie hatte sich doch ein ganzes mühseliges Leben hindurch gehörig abplagen müssen und Ruhe reichlich verdient, ein bißchen Ruhe in ihrem Alter.

„Seit lange hatte sie niemand mehr zu sehen bekommen. Das war weiter nicht aufgefallen. . . . Da hatten aber vor kurzem eine Magd und ein Knecht im Nachbargarten, wo sie sich gegen die Nacht hin Stelldicheins gaben, plötzlich ein merkwürdiges, unerklärliches Winseln und Wimmern gehört. Immer wieder und wieder. Mehrere Abende hintereinander . . . schließlich waren . . . Nachforschungen angestellt worden, und da hatten sie das arme Wesen aus einem feuchten Kellerloche hervorgezogen.

„Und nun lag sie da in der Sonne.

„Ich beobachtete den Kossäten und seine Frau. Er, leichenblaß bis unter die schwarzen Haare, mit breiten, zuckenden Kinnladen und trotzigen, kleinen Augen, die unstät hin und wieder gingen. Die wulstigen Lippen hatte er fest zusammengepreßt, und ab und zu zuckte er mit dem Kopfe zurück, wenn ihm eine Faust (der Zuschauer) zu nahe gegen das Gesicht fuhr. Sie, eine große, knochige Person, breitschultrig und breithüftig, ein wahres Arbeitstier, strotzend von Kraft und Gesundheit. Sie stierte mit vor Angst dummen, quellenden Augen hin und her und bewegte lautlos die Lippen, als wenn sie das alles gar nicht fassen könnte, und zitterte über den ganzen Körper . . .

„Es überlief mich. Zwischen den Kindern durch flüchtete ich mich über die stille, heiße Gasse hierher in mein Stübchen. — —

„Ja, und da lag ich nun: betäubt, verwirrt, wieder einmal ratlos, erschauernd vor den „dunklen Abgründen menschlichen Leidens und Lebens“ . . . Wieder einmal lastete es auf mir, bleischwer mit Mißmut, Ekel und Verzweiflung, und zwischen meinen hämmernden Schläfen brannte die alte, böse Frage: „Wozu?“

„Wie heißt es doch? Ein Narr wartet auf Antwort.“

Wie kann man mit dieser schrecklichen, brutalen, häßlichen Seite der Wirklichkeit innerlich fertig werden? Es kommt auf die Anlage des Einzelnen an, antwortet Schlaf. Der eine sieht sie überhaupt nicht. Denn er *will* sie nicht sehen. Er wehrt jede Berührung mit dem Häßlichen, Schrecklichen, Brutalen von vornherein mit Gewalt von sich ab, weil er instinktiv ahnt, daß ihm daraus ein Lebenshemmnis erwachsen würde. Der sensitive, feinfühlende, reflektierte Mensch dagegen, der gegen die dunklen Abgründe der Wirklichkeit nicht so brutal die Augen zu schließen vermag, wird durch die intensive innerliche Beschäftigung mit der brutalen Wirklichkeit aufgerieben. Im letzten Grunde kommt alles darauf an, ob einer schwache oder starke Nerven hat. Der Sentimentale, Mitleidige reibt sich innerlich auf. Der Starke, Rücksichtslose dagegen ist der „Überlebende“. Der Versuch, das Elend der Welt und die Not des Lebens von einem höheren Standort aus zu beurteilen, die physische Welt der Wirklichkeit von einer übersinnlichen, sittlichen und religiösen aus zu verstehen, wird von den „konsequenten Realisten“ überhaupt nicht gemacht.

Leicht erklärlich! Denn sie wollen nur die sichtbare, sinnenfällige Welt als wirklich gelten lassen. Eine Welt der Ideen ist für sie ein leerer Schall, Gott, Religion und Sittlichkeit im herkömmlichen Sinne ein überwundener Standpunkt. Die Weltanschauung und Lebensauffassung der Schriftstellergruppe, die wir unter dem Sammelnamen des „neusten

Realismus" zusammengefaßt haben, ist eben die naturalistische. Der Naturalismus spiegelt sich in irgend einer Form in ihren Werken und beeinflußt die Darstellung der Wirklichkeit. Bei den einen tritt er in der groben Form des Materialismus oder Häckelismus auf. Bei den andern giebt er sich als Skepticismus und Positivismus kund. Bei den dritten offenbart er sich in einem wüsten Nietzscheanismus. Bei noch andern zieht er das pessimistische Gewand an. Allen aber ist mehr oder weniger das Streben nach einer Umwertung der bisher in Kurs befindlichen sittlich-religiösen Werte und im Zusammenhang damit eine Feindseligkeit gegen die christliche Weltanschauung gemein.

Wir brauchen nur die bedeutendsten Schriftsteller dieser Gruppe herauszugreifen, um dies in aller Deutlichkeit bestätigt zu sehen. Und zwar wählen wir als Vertreter des „konsequenten Realismus" in Deutschland vornehmlich Hauptmann und Sudermann, in Frankreich Zola und in Norwegen Ibsen.

3. Die Schutzheiligen des jungen Gerhard Hauptmann waren Fontane und Ibsen. Doch überwiegt in der ersten Periode seines Schaffens bei weitem der Einfluß Ibsens. „Vor Sonnenaufgang" haben wir schon berührt. Nicht anders ist es in dem „Friedensfest". Und die „Einsamen Menschen" stehen vollends unter dem Banne des Norwegers.

Eine ganz neue Richtung schlug die Hauptmannsche Muse in den „Webern" ein. Dort krasser Individualismus, hier ausgeprägter Kollektivismus. Die Realistik des Stückes ist ergreifend. Aber es ist die Realistik des Pessimismus, der Hoffnungslosigkeit. Der Hunger starrt uns das ganze Stück hindurch aus hohlen Augen schrecklich an. Und als die dem Hungertode nahen Weber, von Verzweiflung getrieben, zur Selbsthülfe greifen, werden sie von den Inhabern der Macht einfach niedergeschossen. Der offizielle Vertreter der Kirche steht auf seiten der Gewalthaber. Ja, selbst der Himmel scheint für diese Partei genommen zu haben. Denn der alte Weber Hiese, der sich im Vertrauen auf seinen „himmlischen Vater" vom Aufruhr zurückzieht, wird unmittelbar darauf von einer Kugel getötet. „Kein versöhnender Lichtstrahl, kein Trost im Himmel noch auf Erden." [1])

Anders scheint es in „Hanneles Himmelfahrt" zu sein. Zwar entwirft der Dichter auf der einen Seite düstere Bilder von Roheit und Gemeinheit, Sünde und Schande, Elend und Not. Andrerseits aber tritt uns auch die barmherzige Schwester, ja der Heiland selber entgegen mit seinen Engeln, in deren Augen „die Zinnen der ewigen Stadt" blitzen. Die Dichtung ist stellenweise tief ergreifend. Leider aber zeigt es sich bei näherem Zusehen, daß Hauptmann diese wunderbar schön besungene überirdische Welt nur aus künstlerischen Rücksichten, als einen außerordentlich wirksamen Kontrast, in seine Welt der Wirklichkeit hineinragen läßt. Der Herr Jesus und seine lieben, heiligen Englein existieren nur in den Träumen und Fieberphantasien des kranken Kindes, bedeuten für den Dichter nur „physiologische Vorgänge in einem kranken Gehirn". Wirklich

[1]) Wir verweisen auf die flott und geistvoll geschriebenen „Probleme und Charakterköpfe" von J. E. Frhr. v. Grotthuß, die bereits in vierter Auflage vorliegen. Stuttgart, Greiner u. Pfeiffer.

dagegen ist nur die Not, der Jammer, die Trunksucht, das Laster, der Selbstmord, das Armenhaus. —

Ebenso wie „Hannele" zeugt die „Versunkene Glocke" von der reichen lyrischen Begabung Hauptmanns. Auch die Motive der deutschen Märchenwelt hat er in dieser Dichtung geschickt zu verwenden gewußt. Realistik und Romantik sind hier in engem Bunde verquickt. Stellenweise liegt ein holder, poetischer Schimmer über dem Drama. Wir erinnern nur an die vielen rein lyrischen Partien, nicht zum wenigsten die Lieder der poesieumwobenen Else Rautendelein:

„Im hellen Monde kämm' ich mein Haar
Und denke des, der mein Buhle war.
Die Glockenblumen läuten.
Läuten sie Glück? läuten sie Qual?
Beides zumal,
Dünkt mich, soll es bedeuten" u. s. w.

Im übrigen setzen wir hier den Inhalt des Dramas als bekannt voraus.

Das faustische, prometheische Streben des genialen Menschengeistes, der es den Göttern gleichthun will, verkörpert sich in dem Drama. Der Glockengießer Heinrich ist ein zweiter Ikarus, der zur Sonne fliegen will. Das Durchschnittsleben befriedigt ihn nicht mehr. Er fühlt sich als Mensch und Künstler an allen Ecken und Enden in seiner freien Entwicklung gehemmt, durch die Bande der Familie, durch die herkömmliche Moral wie durch den Kirchenglauben. Er zerreißt darum alle diese Beziehungen und steigt auf die Bergeshöhen schrankenloser Individualität, um hier ein „Werk" zu schaffen, vergleichbar einem „Wunderglockenspiel", das die Kirchenglocken zum Schweigen bringen und der Menschheit die Neugeburt des Lichtes verkünden soll. Dies Evangelium wird ein Weltalter heraufführen, in dem es weder Elend noch Sünde giebt. Denn der Unterschied von „gut" und „böse" wird alsdann, wie vor dem Sündenfall, nicht existieren. Der neue Mensch steht über diesen veralteten Begriffen. Er giebt sich selbst das Gesetz seiner Individualität.

Leider entspricht dem Wollen des Glockengießers nicht sein Können. Er hat, wie Ikarus, die Kraft seiner Schwingen überschätzt. Um als Übermensch jenseits von gut und böse leben zu können, bedurfte er eines „robusteren Gewissens". Er vermag den Blick nicht fest genug aufs Ziel gerichtet zu halten. Vielmehr schielt er seitwärts und rückwärts. Und da erblickt er sein treulos verlassenes Weib, das sich aus Verzweiflung in den See gestürzt hat. Seine eigenen Kinder, die der Mutter Thränen vor ihn bringen, klagen ihn an. Die „versunkene Glocke" im See beginnt zu läuten, die Erinnerung an die Vergangenheit wird lebendig in dem Meister. Mitleid ergreift ihn, Reue packt ihn. Er beginnt an seinen selbstgemachten Idealen irre zu werden und er stürzt schließlich, wie Nietzsche, von der Höhe seiner Verstiegenheiten in den Abgrund der Verzweiflung, die Nacht des Todes. Das ist aber, vom Standpunkt des Dichters aus, nicht eine Folge der Ideen, sondern liegt nur am Träger derselben. Er war eben nur ein Berufener, aber kein Auserwählter. Er war der Übermenschenrolle nicht gewachsen. „Nur weil er sich schuldig

fühlt, deshalb ist er schuldig." Aber kommen wird der Übermensch und mit ihm das Heil, die Sonne, die die dicken Nebel des Kirchenglaubens bannt. Kommen wird die neue Religion, die Häckel in seinen „Welträtseln" in poetisch sein sollender Weise geschildert hat. Man sieht, Hauptmann hat nicht umsonst in Jena studiert.

Weniger zuversichtlich tritt Hauptmann in seinem letzten Werke:[1]) „Fuhrmann Henschel" auf. Hier steht er ganz auf dem Boden der Wirklichkeit. Nirgends hat er die dargestellten Vorgänge so meisterhaft mit dem Schein der Wirklichkeit zu umgeben gewußt. Das erreicht er durch seine einzig dastehende Art, die feinsten Züge und Nuancen der Wirklichkeit scharf zu fassen und mit ein paar Worten so plastisch hinzustellen, daß wir sie mit Augen sehen. In der Situationsschilderung wie in der Kleinkunst der Seelenmalerei ist das Menschenmögliche geleistet. Man vergegenwärtige sich nur Fuhrmann Henschel, Hanne und Siebenhaar. Mit meisterhafter, geradezu überwältigender Realistik ist der Höhepunkt des Dramas, die Scene in der Schenkstube, geschildert.

Der innere Gehalt von diesem Stück Wirklichkeit ist freilich gering und wenig erfreulich. Man hat das Drama wohl eine Tragödie genannt. Aber wo ist die κάθαρσις, die Reinigung und Befreiung des Gemüts, die der große Stagirit mit Recht als das Endergebnis jeder echten und rechten Tragödie fordert? Von einer befreienden Wirkung auf das Gemüt läßt sich in „Fuhrmann Henschel" mit Fug nicht reden. Da „triumphiert das Böse", d. h. die Hanne, das bösartige, wollüstige Weib, kommt ungeschoren davon, während der gutmütige, weichherzige, hilfsbereite Henschel, der Riese mit dem Kindergemüt, kläglich untergeht. Oder hätte er sein Schicksal doch verdient? Hat er nicht das seiner todkranken Frau gegebene Versprechen, die Magd niemals zu heiraten, gebrochen und dadurch sein Unglück selbst verschuldet? Fällt ihm das nicht, als ihm die Augen über den wahren Charakter der Hanne endlich geöffnet sind, schwer aufs Gewissen? Ja, gewiß! Aber schwerer noch bedrückt und verwirrt seine Seele die fixe Idee, daß er vom Schicksal verfolgt werde, daß Gott oder der Teufel oder sonst etwas es auf ihn abgesehen habe. Aus all diesen Bedrängnissen findet er keinen andern Ausweg als — den Strick. Wollte man aber etwa an Hauptmann die Frage richten: „Hat denn Fuhrmann Henschel durch den Bruch seines Versprechens und durch seine schwachmütige Nachgiebigkeit sein Unglück selbst verschuldet, oder aber ist er das Opfer eines blind waltenden, grausamen Schicksals?" — ich glaube, er würde wie seine Lehrmeister Ibsen und Fontane skeptisch die Achseln zucken und mit feinem, ironischen Lächeln erwidern: „Ich weiß es nicht. Wer kann denn das überhaupt wissen?! Ich wollte nur ein Stück Wirklichkeit darstellen, wie sie ist."

Hauptmann hat in seinem dichterischen Schaffen fast schon so viele Wandlungen durchgemacht, wie Schelling in der Philosophie. Eine Entwicklung, ein Vorwärtsstreben ist in seinen Dichtungen unverkennbar. Möchte dies Bemühen ihn zur Erlösung aus den Banden des „konsequenten Realismus" führen!

[1]) Die Posse „Schluck und Jau" sowie das neue Drama „Michael Kramer" können wir mit Fug übergehen.

4. Während Hauptmann sein großes Talent fast ausschließlich auf dem Gebiet des Dramas bethätigt hat, begann Hermann Sudermann seine dichterische Laufbahn mit einem Roman. Sein erstes nennenswertes Werk ist „Frau Sorge". Wir halten es zugleich für das beste, was aus seiner Feder geflossen ist. Mag die Technik in späteren Werken vollendeter sein, diese Tiefe, Fülle und Zartheit weist keins von ihnen auf. Sudermann hat einen Teil seiner Seele, den besten, in dem Buch verkörpert. Er hat „die graue, verschleierte Frau" in seinem Leben gesehen und kennen gelernt, damals, als „Die Ehre" noch nicht über die Bretter, die die Welt bedeuten, gegangen war. Gewiß, „Frau Sorge" ist nicht frei von romanhaften Unwahrscheinlichkeiten, aber die innere, dichterische Wahrheit ist um so ergreifender. Etwas Erschütternderes als die Scene, in der Paul die Geschichte von dem Lächerlichen, der selbst noch nie in seinem Leben gelacht, erzählt, oder als die Schilderung des Todes und Begräbnisses seiner Mutter haben wir selten gelesen. Vielleicht wird nur der, der selbst „in Sorgen, in Sorgen" groß geworden ist, die ganze Tiefe des Herzeleids, das hier in wenig Worten offenbart ist, nachempfinden können. Das, wqs sonst bei Sudermann verletzt, abstößt, zum Widerspruch reizt, ist in diesem Roman nur keimartig vorhanden.

Dies Erstlingswerk des unbekannten Redakteurs hätte schwerlich eine zweite Auflage erlebt, wenn „Die Ehre" denselben nicht mit einem Schlage zum berühmten Schriftsteller gemacht hätte. Und doch ist dies Sensationsstück an innerem Gehalt und dichterischer Tiefe nicht im entferntesten mit „Frau Sorge" zu vergleichen. Aber es ist eben ein „aktuelles", modernes, sensationelles Bühnenstück. Und das „zieht". Mit überlegener Ironie reißt der Dichter der modernen Gesellschaft das fadenscheinige Gewand ihres Ehrbegriffes vom Leibe und zeigt ihnen die ganze Schande ihrer moralischen Blöße. Und die „Gesellschaft" lacht und brüllt Beifall und — bleibt wie sie ist. Natürlich kann keine Rede davon sein, daß die Schaubühne hier irgendwie als „moralische Anstalt" wirkt. Das glaubt der Dichter selber nicht. Und seine Tendenz geht auch auf ganz anderes.

Einen tiefen Einblick in die geistige und sittliche Welt Sudermanns gewährt uns „Die Heimat". Magda, die Heldin des Stückes, ist die moderne Frau, wie sie im Buche steht. Sie will sich vor allem „ausleben", unbekümmert um die konventionellen Schranken. Was sie ist, ist sie aus eigener Kraft geworden. Sie hat gearbeitet, gehungert, gelitten. Damit glaubt sie sich das Recht auf Glück, auf „Liebe", wie sie es versteht, erkauft zu haben. Sie versteht darunter das Recht, sich *dem* in freier Liebe „hinzugeben", den sie „liebt", und nicht nur *einem*, sondern *jedem*, den sie eben „liebt". Denn anders kann die Individualität des modernen Menschen sich nicht „voll ausleben". Will man da von „Schuld" reden? „Meinetwegen," sagt Magda zum Pfarrer, „schuldig müssen wir werden, wenn wir wachsen wollen. Größer werden als unsere Sünde" — und zwar aus eigener Kraft — „das ist mehr wert als die Reinheit, die ihr predigt." Da haben wir den weiblichen Übermenschen, der von der Höhe des ethischen Individualismus stolz auf das Herden-

vieh, das sich innerhalb der engen Schranken von „gut“ und „böse“ bewegt, herabblickt.

Übermenschen masculini generis hat Sudermann in dem Schauspiel: „Das Glück im Winkel“ sowie in dem Roman: „Es war“ in den Mittelpunkt der Handlung gestellt. Der letztgenannte Roman ist vor andern wichtig, weil er zugleich grelle Streiflichter auf das Verhältnis Sudermanns zu Christentum und Kirche fallen läßt.

Die Probleme dieses Romans sind psychologische Tifteleien, die Hauptcharaktere mehr Erzeugnisse phantastischer Konstruierkunst als psychologischer Meisterschaft. Die Technik ist zwar sicher gehandhabt, aber alles ist auf Effekte und zwar auf Knalleffekte angelegt. Der Ideengehalt ist gering und nicht selbständig. Daß Nietzschesche Gedanken in dem Buch ihr Wesen treiben, wurde schon angedeutet. Auch der Titel ist aus: „Also sprach Zarathustra“ entnommen.

Wie wird man mit der Vergangenheit, mit dem, was an Verirrung, Unrecht und Schuld hinter einem liegt, fertig? Das ist die Frage, die Sudermann in seinem Roman zur Diskussion stellt. Der Held des Romans, Leo Sellenthin, ein Kraft- und Übermensch, hat einen Ehebruch begangen und den Mann der Ehebrecherin im Duell erschossen. Als er ein paar Jahre nach seiner Unthat in die Heimat zurückkehrt, findet er die Buhlerin verheiratet vor, und zwar mit seinem besten Freunde, der von der ganzen Affäre keine Ahnung hat. Der Grundsatz Sellenthins lautet: Nichts bereuen, aber besser machen. Um nicht wieder in die verderblichen Netze des Weibes zu geraten, will Sellenthin sich ganz vom Verkehr mit ihr zurückziehen, aber seine Schwester und der Pfarrer Brenckenberg, die Vertreter des Christentums, treiben ihn in die Reue hinein. Sie haben nämlich dadurch Macht über Sellenthin, daß sie, als die einzigen Mitwisser seiner Sünden, das Geheimnis an seinen Freund zu verraten drohen, falls er ihnen nicht willfahre. Das aber will Sellenthin unter allen Umständen vermeiden, da es nach seinem Dafürhalten der Tod des geliebten Freundes sein würde. — So zwingen die beiden ihn denn in die Reue hinein. Dadurch wird aber die ganze Sache verfitzt. Die Reue untergräbt die treuste Freundschaft, die Reue verstrickt Sellenthin von neuem in die Arme des buhlerischen Weibes, die Reue bringt ihn schließlich zur Verzweiflung und beinahe zum Selbstmord. Die Reue hat nach Sudermann alles Böse in der Welt auf dem Gewissen. Von dem, was Sudermann unter Reue versteht, kann man dies allerdings beinahe sagen. Man denke sich: Zwei Vertreter des Christentums wollen Sellenthin durch Drohungen in die Reue hineinzwingen. Als Bethätigung seiner Reumütigkeit aber verlangen sie von einem Menschen wie Sellenthin, daß er mit Fleiß seine ehemalige Buhle, die nur darauf lauert, ihn wieder in ihre Netze zu ziehen, aufsucht, um sie auf den Weg der Ehrbarkeit zurückzuführen. Als Sellenthin merkt, daß er durch diese Methode der Reue neue Schuld auf die alte zu häufen im Begriff steht, treibt ihn der innere Zwiespalt, in der Beichte und im heiligen Abendmahl Befreiung von Schuld und Frieden zu suchen.

Diese Beicht- und Abendmahlsscene, die auf einem Raum von mehr als zwanzig Seiten mit großer Ausführlichkeit geschildert wird, macht

einen geradezu widerwärtigen Eindruck. Sie zeugt nicht nur von der groben Unwissenheit Sudermanns in Bezug auf die Kirche und ihre Lehre, sondern auch von dem Mangel an gutem Willen, sich in das Wesen derselben zu vertiefen. Noch widerwärtiger als der Superintendent, der Sellenthin die Beichte abnimmt, berührt der in demselben Roman vorkommende Pfarrer Brenckenberg, der von Sudermann als ein Hort der Orthodoxie dargestellt wird. Seine Heilsordnung lautet: „Sündigen — Bereuen — wieder frisch drauf los sündigen". Was er unter „Reue" versteht, haben wir bereits oben erörtert. Die Scenen, in denen er auftritt, sind so brutal und gemein, daß sie fast einen physischen Ekel erregen. Schon dem Äußeren nach gleicht er mehr einem Vieh als einem Menschen. Denn er hat ein „Bulldoggengesicht", einen „Stiernacken" u. s. w. Er betrinkt, nein besäuft sich in der Nacht von Sonnabend auf Sonntag in Gesellschaft seines eigenen Sohnes so sinnlos, daß er unter den Tisch fällt und am andern Morgen nicht predigen kann.

Eine immerhin sympathische Gestalt ist der Pfarrer Heffterdingk in der „Heimat". Diesen hat Sudermann augenscheinlich mit besonderer Liebe gezeichnet. Ebenso nimmt er in dem biblischen Drama „Johannes" eine freundlichere Stellung zum Christentum ein. Jedoch zeigt es sich auch hier, daß er wenig Verständnis für das Wesen und den eigentlichen Kern des Christentums hat. Es geht ihm in einer saft- und kraftlosen Nächstenliebe, die nichts von dem Abscheu gegen die Sünde weiß, auf. Wie sollte es auch anders sein? Ist doch die Weltanschauung Sudermanns die des Naturalismus. Von einem persönlichen, lebendigen Gott, dem der Mensch verantwortlich ist, will er nichts wissen. Das Wort „Sünde" steht nicht in seinem Wörterbuch. Der moderne Mensch lebt nach seinen eigenen Gesetzen. Auf einen „Schuß Unrecht" kommt es dabei nicht an. Auch die beiden letzten Dramen Sudermanns: „Die drei Reiherfedern" und das „Johannisfeuer" fördern kein anderes Ergebnis zu Tage. —

5. Wir lernten Sudermann namentlich in seiner „Ehre" als schneidigen Kritiker der gesellschaftlichen Phrase und Verlogenheit kennen. Er wandelt hierin auf den Bahnen eines Größeren, des Norwegers Ibsen. So scharf wie er hat wohl selten ein Dichter die Schwächen, Schäden und Unzulänglichkeiten der Gesellschaft in Staat und Kirche, Familie und Ehe gegeißelt. Mit dem Maßstab seiner „idealen Forderung" gemessen, hat er dazu vollkommen das Recht. Wie weit bleibt in allen sittlichen Beziehungen des Lebens die Wirklichkeit hinter dem Ideal zurück! Wie viele Ehen, die von allen, die Eheleute selbst nicht ausgeschlossen, für sehr „glücklich" und „ehrbar" gehalten werden, sind im letzten Grunde „unsittlich" (dies Wort natürlich in seiner allgemeinen Bedeutung genommen), wie die Ehe zwischen „Nora" und ihrem Mann. In wie viel tausend Fällen schlagen Opportunitätsrücksichten, Nützlichkeitsgründe, brutale Selbstsucht alle humanen, sittlichen, idealen Erwägungen tot, während der Schein der Ehrbarkeit und Wohlanständigkeit gewahrt bleibt. So ist es z. B. in Ibsens „Volksfeind" der Fall. Und wie viel Heuchelei sich unter dem religiösen und kirchlichen Mantel verbirgt, ja wie weit selbst das ehrlichste Streben auf diesem Gebiet hinter der „idealen Forderung" zurückbleibt —

wer hätte das nicht an seinem eigenen Leibe schmerzlich genug erfahren! Diesen Zwiespalt zwischen Ideal und Wirklichkeit, zwischen Wollen und Vollbringen hat Ibsen uns in „Brand“ vor Augen geführt.

In „Brand“ wandelt Ibsen in Sören Kierkegaards Fußstapfen. Das ursprüngliche Christentum, das neutestamentliche Ideal ist verfälscht. Die Forderung des Christentums ist zu Gunsten der Menge, der Welt, herabgestimmt. Das „Entweder — oder“ ist zum „Und — und“ — Gott und die Welt — geworden. Dieser elende Kompromiß, diese Halbheit, ist schlimmer als gar nichts. Hier gilt nur das absolute „Entweder — oder“. Von der „idealen Forderung“ darf nicht um Haaresbreite gewichen werden. Diese aber lautet: „Alles oder nichts“. Denn Gott ist nicht ein „schwacher Alter“, der seinen Kindern „durch die Finger sieht“. „Nein,“ sagt der Pfarrer Brand, „Gott ist ein unbeugsamer Rächer —

Sein Ruf ist wie ein Sturmgetön,
Das aus dem Feuerbusch erscholl
Zu Moses auf des Horebs Höhn,
Ein Riese er, jedweder Zoll.“

„Alles oder nichts“ — diese Forderung stellt Brand an sich und andere. Darüber läßt er seine Mutter, die von ihrem Gelde, an dem sie hängt, wohl viel, aber nicht alles, Gotte opfern will, ohne den Trost des Sakramentes sterben. Darüber wird er rücksichtslos gegen seine Gemeinde, hart gegen Weib und Kind und grausam vor allen Dingen gegen sich selbst. Sein ganzes Lebensglück geht darüber in Trümmer. Und wie er am Ende, wegen seiner absoluten Forderung von seinen Mitmenschen ausgestoßen, in der eisigen Gletscherwelt umherirrt, da steigen Zweifel an der idealen Forderung, die ihn um sein ganzes Lebensglück gebracht, in ihm auf. Unter einer stürzenden Lawine sich krümmend, ruft er im Todeskampfe nach oben:

Sag mir, Gott, im Todesgraus:
Reicht nicht zur Errettung aus
Manneswillens quantum satis —?

(Eine Stimme ruft durch das Donnergekrach:)

Er ist deus caritatis. — —

Wir halten dies Drama, das reich an tiefen Gedanken und schönen, ergreifenden Partien ist, für des Dichters Meisterwerk. In ihm spiegelt sich der ganze Ibsen. Er deckt die Halbheit, den Kompromiß, das „Sowohl — als auch“ in allen Verhältnissen unbarmherzig auf. Dann stellt er die „ideale Forderung“: „Alles oder nichts“. Wer aber ihr nachstrebt, wird von der Gesellschaft verstoßen und gesteinigt. Denn diese duldet nur die Mittelmäßigkeit unter sich. Außerdem aber verzichtet er auf alles natürliche Lebensglück. Und dabei ist es noch zweifelhaft, ob er die „ideale Forderung“ in ihrer ganzen Strenge erfüllen kann und ob sie im letzten Grunde absoluten Wert hat. Hat sie nicht vielleicht nur für einige wenige Individuen bindende Kraft? Darf man allen das Joch dieser Forderung auf den Nacken legen? „O,“ seufzt Gregor Wernle in

der „Wildente", „das Leben wäre schon gut, wenn wir nur von diesen lieben Gläubigern verschont blieben, die uns Armen das Haus einlaufen mit ihrer „idealen Forderung"!" Vielleicht hat Ibsen sich mit diesen Worten selbst ironisieren wollen. Denn richtet nicht gerade die „ideale Forderung" viel Unheil an? In der „Wildente" treibt sie die arme Hedwig in den Tod. In „Nora" jagt sie die Ehefrau aus der Familie. In „Brand" reißt sie Mutter und Kind, Mann und Weib auseinander. Wird man da nicht schließlich selbst an der „idealen Forderung" irre? scheint Ibsen zu fragen. Es sieht ihm das ähnlich. Denn das Zweifeln, Grübeln, Spintisieren ist seine zweite Natur. Er ist ein Problemsteller. „Ich frage meist, antworten ist nicht mein Amt." Ja, er hat eingestandenermaßen nichts Positives zu bieten, das er an die Stelle des Bestehenden gesetzt zu sehen wünschte. Mit der „idealen Forderung" ist es ihm gar nicht ernst. Er experimentiert nur mit ihr. Das Ergebnis bleibt: auch sie ist eitel. Ibsen ist ein gründlicher Pessimist. Er glaubt eingestandenermaßen nicht an die Ewigkeit der Ideale. Sie sind in stetem Fluß begriffen. Denn die Entwicklungslehre der Naturwissenschaft findet auch auf sie Anwendung.

Daß Ibsen seine „idealen Forderungen" selbst in Frage stellt, ist freilich nicht verwunderlich. Man thut vielmehr wohl, zwei dicke Fragezeichen hinter ihnen zu machen. Es sind zum Teil hirnverbrannte Ideen. Man denke nur an „Nora" oder „Rosmersholm", „Hedda Gabler" oder „Baumeister Solneß". Es ist ja eine Eigentümlichkeit der Ibsenschen Dramen, daß sich in ihnen schärfste Realistik, kühnste Phantastik und verzwickteste Spintisiererei die Hand reichen. Man denke nur an die Stücke, in denen die Vererbungstheorie ihr Wesen treibt. Wir meinen namentlich die „Gespenster". Ibsen verkörpert diese Theorie in so phantastischer Übertreibung, daß dadurch jede Willensfreiheit völlig ausgeschlossen ist. Der „konsequente Realist" wird zum romantischen Theoretiker. Das Problem der Vererbung hat Ibsen viel zu schaffen gemacht. Warum soll „das arme Rückenmark" des Sohnes unter den „flotten Leutnantssünden des Vaters" leiden?

„Wird die Antwort angenommen:
„'s ist ererbt und überkommen?"
Schwindeltiefe Rätselfragen —
Wer darf euch zu deuten wagen?" (Brand.)

Ist nicht das Problem der Vererbung, worin die solidarische Verbundenheit der Menschheit im Guten wie im Bösen einen so starken Ausdruck findet, ein Faustschlag ins Gesicht des krassen Individualisten Ibsen, der das Individuum der ganzen Gesellschaft gegenüber auf sich selbst stellen will? Die Lehre von dem Recht des einzelnen, von der Bedeutung der Individualität im Gegensatz zur Gesellschaft, von der Erziehung des „Adelsmenschen" (vgl. Rosmersholm) ist in der Ibsenschen Fassung unhaltbar. Ihre Konsequenz wäre die Revolution, der Krieg aller gegen alle. Sie kennt kein Pflichtbewußtsein, keinen absoluten Unterschied von gut und böse. Die Vertreter und Vertreterinnen dieser Theorie reden von dem, was für sie gut und für sie böse ist. „Mein Gutes"

und „mein Böses“. In dem Strom der Evolutionslehre sind Ibsen die absoluten Maßstäbe verloren gegangen. Und nun sucht er „neue Werte“ zu schaffen. Aber diese liegen ebensowenig in seinen ergrübelten, doktrinären Ideen von der freien Selbstbestimmung der Einzelpersönlichkeit als in dem „dritten Reich“ der Zukunft, das das klassische und das christliche Ideal miteinander verschmelzen will. Das Gleichgewicht zwischen Realem und Idealem, die harmonische Ineinsbildung der materiellen und geistigen Seite in allen Beziehungen des Lebens ist danach das Höchste. Diese Idee verkörpert Ibsen — außer in „Kaiser und Galiläer“ — am nachdrücklichsten in „Klein Eyolf“, wie in dem jüngst erschienenen „Epilog“ zu seinen Dramen: „Wenn wir Toten erwachen“.

Aber auch diese Idee ist eine formale, inhaltslose. Es fehlen Ibsen die allgemein gültigen ethischen Gesetze, die der Form den Inhalt geben, die das Verhältnis von Fleisch und Geist, von Realem und Idealem regulieren. Im natürlichen Menschengeist liegen sie nicht. Nur der Geist des lebendigen Gottes schreibt sie mit unauslöschlichen Buchstaben in die Herzen. Mehr noch: er lehrt, wie der sittlich ringende Mensch vor der „idealen Forderung“ bestehen kann, ohne von ihr zerschmettert zu werden, nämlich nur durch die demütige und glaubensvolle Hingabe an die Person Jesu Christi, in dem Gott sich uns als deus caritatis, als Gott der Liebe, offenbart hat. —

6. Ein dem nordischen Skeptiker gerade entgegengesetzter Charakter ist der oberflächliche Franzose Emile Zola. Dort starren uns Rätselfragen entgegen, hier ist alles klipp und klar. Zola plagen weder Skrupel noch Zweifel. Welträtsel giebt es für ihn ebensowenig wie für seinen Geistesvetter Ernst Häckel.

Seine Thätigkeit als pornographischer und kakographischer Schriftsteller haben wir oben schon berührt. Wir wollen hier nicht weiter darauf eingehen. Die meisten seiner bändereichen Romane sind unglaublich gedankenarm. Der Schmutz läßt keinen Raum für die Idee. Psychologische Entwicklung, scharfe Charakteristik gehen in dem Sumpf der Milieuschilderung vollständig unter. Darum ist die Lektüre selbst seiner bedeutendsten Romane für einen, der etwas höhere Ansprüche an ein litterarisches Erzeugnis zu stellen gewöhnt ist, sträflich langweilig. Die vielen Bände sind unsäglich oberflächlich und lodderig hingeschmiert. Und doch sind seine Hauptromane in mehr als zwei Millionen Exemplaren verbreitet. Neuerdings schenken sogar große Kaufhäuser ihren Kunden als leckere Zugabe einen Band Zola. Man kennt eben seine Pappenheimer.

In den meisten Romanen Zolas werden Dinge wie Religion, Christentum, Kirche überhaupt nicht erwähnt. Nur in dem schier endlosen Dreistädteroman: „Lourdes — Rom — Paris“ hat er das Bedürfnis verspürt, dem Christentum in der Form des französischen Katholizismus einen Fußtritt zu versetzen.

Die Handlung des Romans dreht sich um die Person des jungen Priesters Pierre Froment. Dieser hat in dem berühmten Wallfahrtsort Lourdes einen überwältigenden Eindruck davon bekommen, durch welchen schwindelhaften Aberglauben die katholische Kirche die Massen beherrscht. In

„Rom" sind ihm die Augen darüber aufgegangen, daß die letzten Ziele der römischen Kirche rein äußerlicher, politischer Natur sind. Und so kehrt er, anstatt an diesen heiligen Orten, wie er gehofft, Stärkung seines angefochtenen Glaubens zu finden, als ein glaubensloser Mann nach seiner Vaterstadt Paris zurück. Aber eins ist ihm geblieben: die Liebe zu seinen leidenden Mitmenschen, und diese ist ihm fortan der einzige Inhalt des Christentums. Die ganze Glaubenslehre, die Wunder ꝛc. sind ihm nur thörichtes Beiwerk, Erzeugnisse eines abergläubischen Zeitalters. Trotzdem glaubt Froment es vor seinem Gewissen verantworten zu können, daß er Priester bleibt, um durch jene thörichte Illusion andere zu trösten und ganz im Dienst der Nächstenliebe aufzugehen. Aber er muß bald zu seinem Schmerz erfahren, daß diese Liebesarbeit in dem ungeheuren Meer von Elend und Not, Hunger und Krankheit wie ein Tropfen im Ozean ist: Ehe der schwerfällige Apparat der kirchlichen und kommunalen Wohlthätigkeit den Armen, den Kranken und Altersschwachen erreicht, ist es meist zu spät. Darum hinweg mit dem Evangelium von der hinkenden Nächstenliebe, die in der Regel erst dann kommt, wenn die Leute tot sind. Was hat denn das Christentum in den achtzehn Jahrhunderten seines Bestehens ausgerichtet? Hat es die Ungerechtigkeit aus der Welt geschafft? Hat es eine nennenswerte Verminderung der Grausamkeit, des Elends, der Not, des Hungers, der Schmerzen herbeigeführt? Nein, antwortet der Abbé, es hat sich als vollkommen ohnmächtig erwiesen. Darum hinweg mit ihm. Nachdem so die letzte Stütze dem Priester gebrochen ist, steht er vor dem gähnenden Abgrund des Nichts. Sein Priesterberuf ekelt ihn an, und doch wagt er noch nicht, die Soutane von sich zu werfen, denn wo in der Welt bietet sich ihm Besseres? Wo findet er Ersatz? Da wird er durch Zufall in das seit vielen Jahren gemiedene Haus seines Bruders, eines berühmten ungläubigen Chemikers eingeführt und lernt hier die „Arbeit im Dienst der freien Wissenschaft und des Kulturfortschritts", d. h. zu deutsch des Unglaubens, kennen. Aber er lernt noch mehr kennen: nämlich ein junges Mädchen, in das er sich bis über die Ohren verliebt und mit dem er sich in freier Liebe verbindet. Er tröstet sich unglaublich schnell. Das Priestergewand wirft er von sich und radelt schon nach wenigen Tagen in Pumphosen und Jackett an der Seite seines Mädchens durchs Bois. Hinfort ist er ein begeisterter Anhänger der „Religion der Wissenschaft", über deren Wesen uns Zola einigermaßen im Unklaren läßt, von der er aber behauptet, daß sie der Menschheit das Heil, Gerechtigkeit und Wahrheit, bringen werde.

Dieser Dechristianisierungsprozeß des jungen Priesters ist höchst sprunghaft und unpsychologisch erzählt. Seine Schilderung nimmt nur einen kleinen Raum ein und wird von der Unmenge der Episoden, die mit der eigentlichen Handlung so gut wie gar nichts zu thun haben, vollständig überwuchert. Aber es war Zola eben darum zu thun, seinen Roman möglichst bekannt zu machen, und das erreichte er am besten dadurch, daß er eine Detailschilderung der neusten Pariser Skandal- und Schmutzgeschichten zum besten gab.

Wie die Schreibweise, so ist auch die Welt- und Lebensauffassung Zolas unglaublich oberflächlich. Über Wissenschaft, Religion, sociale Frage

wird mit einer erstaunlichen Dreistigkeit und Leichtfertigkeit geredet und abgeurteilt. Es ist der ödeste, wissenschaftlich längst überwundene Materialismus, den Zola in dem Roman vertritt, nicht besser und nicht schlechter als der eines Büchner und Karl Vogt. Er ist vollkommen unfähig, wissenschaftlich und historisch zu denken. Der Schmelztiegel des Chemikers ist seiner Meinung nach vollkommen im stande, die Rätsel des Daseins zu lösen. „Monismus" und „Evolution" sind sein Evangelium. „Das einzige Gesetz des Lebens ergiebt sich durch die Entwicklung aus dem ersten Ätherpunkte, der sich verdichtete, um die Welt zu schaffen." (!?)

Dies Evangelium predigt nun Zola in allen Tonarten. Augenblicklich ist er am Werke, einen bändereichen Romancyklus unter dem Generaltitel: „Die vier Evangelien" zu schreiben. Das erste Evangelium ist bereits in zwei umfangreichen Bänden unter dem Titel: „Fécondité" erschienen. Mit schamloser Offenheit deckt er hier die Wunde des Malthusianismus auf. Neunhundert Seiten lang schleppt er den Leser durch Sumpf und Kot hindurch, erspart ihm keine einzige der ekelhaften Manipulationen und schmutzigen Arabesken, die mit dieser offenen Wunde des französischen Volkes in Verbindung stehen. Hier ist er in seinem Element, hier redet er von seinem Eigenen. Man hat überall das Gefühl, daß es ihm weniger um den Ernst der Sache und die Heilung des Schadens zu thun ist, daß er es vielmehr mit seiner saftigen Schilderung auf die viehischen Triebe der menschlichen Natur abgesehen hat. Mit sichtlichem Behagen wälzt er sich im Schmutz. Ihm ist dabei ganz „kannibalisch wohl, gleichwie fünfhundert Säuen." „Fécondité, Fruchtbarkeit!" ruft er dann mit schallender Stimme. „Zeugt Kinder in ungezählter Menge. So wird alsbald alles Elend verschwinden und der Himmel auf Erden erscheinen."

In Zola sehen wir den Realismus auf die Spitze getrieben. Zola selbst aber steht nicht mehr auf der Höhe. Er gehört dem verflossenen Jahrhundert an, und mit ihm der „konsequente Realismus". Seine Wasser verlaufen sich. Man beginnt seiner müde zu werden. Ja gewisse litterarische Kreise, die früher dem Realismus sehr nahe standen, suchen gegenwärtig ein „neuromantisches" Zeitalter in der Litteratur anzubahnen. Diese Bestrebungen sind sicherlich noch sehr wenig geklärt. Wir dürfen sie aber doch zu den Anzeichen rechnen, welche der Morgenröte einer neuen Litteraturperiode vorangehen.

35. Die christliche und die christentumsfeindliche Litteratur der neueren Zeit in den außerdeutschen Ländern: Frankreich und England.

Von Dr. G. Samtleben, Pfarrer in Thondorf.

I. Die französische Litteratur.

Der Geist der französischen Nation hat unleugbar seine Vorzüge: Anmut, Liebenswürdigkeit und Witz; aber dieselben stehen meist im Dienste großer sittlicher Mängel: Der Leichtfertigkeit und Frivolität, des Mangels an ernster christlicher Weltanschauung und Lebensführung. Von solchem Geiste sind mehr oder weniger auch die litterarischen Produkte der Franzosen getragen — besonders in der neusten Zeit.

Die Regierungszeit Ludwigs XIV. (1638—1715), welche bei aller Zerrüttung des Volkswohlstandes durch Hof und Klerus doch Frankreich mit einem weithin sichtbaren äußeren Glanze umgab, war auch für die französische Litteratur eine Zeit der Blüte. Der Geist dieses Zeitalters war trotz aller jesuitischen Kirchlichkeit und Bigotterie ein leichtfertig heidnischer; heidnisch im gewissen Sinne war auch die Litteratur: sie war Nachahmung der Werke der Alten. Ein dramatisches Dreigestirn leuchtet in dieser Periode des Klassizismus: Pierre Corneille (1606—1684), Jean Baptiste Racine (1639—1699) und Jean Baptiste Poquelin, der sich als Schauspieler und Dichter Molière (1622—1673) nannte. Corneille hat das französische Trauerspiel nach klassischen Mustern geschaffen; Racine hat es weiter entwickelt. Größer als beide ist Molière, welcher ohne Zweifel zu den bedeutendsten Lustspieldichtern aller Zeiten gehört. Zwar benutzt auch er noch Stoffe und Situationen aus Plautus und Terenz, aus älteren italienischen und spanischen Stücken u. s. w., doch weiß er sie mit genialer Freiheit zu verarbeiten und für seine Zeit umzugestalten. Seine Komik ist eine natürliche, auf dem Grundgedanken und in den Charakteren des Stückes ruhende. In seinen die menschlichen Thorheiten geißelnden Komödien steckt ein gut Teil Moral, die freilich nicht gar zu skrupulös ist — eine schalkhaft lächelnde, nachsichtige Lustspielmoral, die vor dem Kanon der christlichen Sittlichkeit nicht immer bestehen würde. Wir lassen es uns gefallen, wenn in den „gelehrten Frauen" der eingebildete und heuchlerische Narr Trissotin, der unter der Maske idealer Liebe auf Henriettens Vermögen spekuliert, entlarvt und Henriette die Gattin des edlen und aufrichtig liebenden Klitander wird, wenn väterliche Autorität, Vernunft und Natürlichkeit über weibliche Emanzipation und Pflichtvergessenheit den Sieg davontragen. Uns ist es recht, wenn freier Herzenswahl beabsichtigter Zwang weichen muß („Die Schule der Frauen") und wenn es einem Geizhals („Der Geizige") nicht gelingt, seine ganze Familie durch seine Habsucht unglücklich zu machen. Doch werden wir — um ein Beispiel aus letztgenannter Komödie anzuführen — das Betragen Cleanthes gegen seinen Vater von christlichem Standpunkte aus nicht in allen Stücken gut heißen. Immerhin stehen bei Molière die sittlichen Ideale, wenn auch noch nicht im christlichen Kolorit, sondern

erst nur noch als eine Art interkonfessioneller Humanismus, in Geltung; die Unwahrhaftigkeit und Untugend läßt er nie triumphieren; auch Milieu und Sprache sind bei ihm anständig und edel.

Wenn wir der Beschränktheit des uns zu Gebote stehenden Raumes wegen andere namhafte Dichter und Schriftsteller dieser Zeit übergehen müssen, so soll doch Blaise Pascal (1623—1662), der Verfasser der heute noch gelesenen „Pensées", einer aphoristisch geschriebenen und leider unvollendet gebliebenen Apologie des Christentums, nicht ungenannt bleiben. Dieser religiöse Schriftsteller, dessen Denken und Leben auf Gott und die Erfassung des Heils gerichtet war, schrieb sein Buch für diejenigen, „die mit völliger Aufrichtigkeit und wahrer Sehnsucht die Wahrheit zu erkennen wünschen", er zeigt ihnen, wie die Erkenntnis Gottes ohne die unseres Elendes hochmütig macht, die Erkenntnis unseres Elendes aber ohne die Gottes zur Verzweiflung führt, wie Christus vielmehr die Vermittlung ist, denn in ihm finden wir Gott und unser Elend.

Das 18. Jahrhundert, welchem für Frankreich durch den frivolen Spötter Voltaire und durch die französischen Sensualisten und Aufklärer (La Mettrie, Condillac, Diderot, d'Alembert), sowie durch den naturalistischen Pädagogen Rousseau der Stempel der Gottlosigkeit, des Hasses gegen Christentum, Kirche, gegen alle bisherigen Zustände und Verhältnisse aufgedrückt wurde, dieses revolutionäre, zersetzende Jahrhundert hat fast nur Prosalitteratur hervorgebracht. Eine Zeit der Widersprüche kann kein harmonisches Kunstwerk bilden. Sollen wir einen Dichter nennen, dessen Werke seine Zeit überdauert haben und noch heute bekannt sind, so ist es Beaumarchais (1732—1799), welcher besonders durch seine beiden Lustspiele „Der Barbier von Sevilla" und „Die Hochzeit des Figaro" berühmt geworden ist. Die Stücke zeigen insofern den Geist der Zeit, als sie nicht mehr in der harmlosen Weise Molières nur die Untugenden einzelner Personen tadeln, sondern in lächelnder Satire die Verrottung ganzer Gesellschafts- und Beamtenklassen, besonders die Günstlingswirtschaft und geistige Bedrückung in den höheren Kreisen geißeln. Man merkt es dem Dichter an: Trotz der lachenden Maske ist es ihm mit seiner Forderung einer Reform bitterer Ernst; er will nicht wie die heutigen Naturalisten unter den Dramatikern der Sinnlichkeit schamloser Zuschauer schmeicheln, nein, er will bessern. Daß dieses am besten durch Wiederbelebung des Glaubens geschieht, davon weiß natürlich der Mann des Aufklärungsjahrhunderts noch nichts.

Die Revolution krönte ihr Werk der Vernichtung mit der Abschaffung von Kirche und Religion, an deren Stelle man am 10. November 1793 den Kultus der Vernunft einführte. Die Männer der Umwälzung sahen ihren Mißgriff bald selber ein und rehabilitierten die Religion; der katholische Kultus jedoch blieb aufgehoben und der Einfluß des Klerus beschränkt. Natürlich suchte sich die Kirche die frühere Autorität, Privilegien und Gerechtsame wieder zurück zu erobern; sie bediente sich dazu auch der Presse, welche durch die Revolution eine Macht geworden war. Für die Neubelebung der Religiosität und Wiederherstellung der kirchlichen Autorität waren besonders thätig F. de Chateaubriand (1768—1846),

Joseph de Maistre (1754—1821) und Hugues Felicité Robert de Lamennais (1782—1854). Auch Xavier de Maistre (1763—1852), der Bruder des Genannten, ist hier zu erwähnen. — Chateaubriand, anfangs noch ein Anhänger der philosophischen Aufklärung, gewann nach dem Tode seiner Mutter eine in Gemüt und Phantasie wurzelnde innige Überzeugung von den Vorzügen des katholischen Christentums. Sein fünfbändiges Hauptwerk „Le génie du christianisme", seine religiöse epische Prosadichtung „les Martyrs", sowie seine inhaltlich zusammengehörigen Romane „Die Natchez—Atala—René". — „Der letzte der Abenceragen" preisen die Vorzüge des Christentums, seine wunderbare tröstende, herzveredelnde, rettende Kraft, seine Überlegenheit über das Heidentum. Mag auch hier und da etwas französische Sinnlichkeit und krankhaftes Werthertum mit unterlaufen, so hat doch (in „Atala") die Darstellung der reinen, selbstlosen, entsagenden Liebe der christlichen Jungfrau zu dem heidnischen Indianer etwas Ergreifendes, und die Schilderung der barmherzigen, tröstenden, helfenden und leidenden Heilandsliebe, wie sich dieselbe in dem Einsiedler verkörpert, ist erhebend. Wohlthuend berührt (in „René") die Offenheit, mit der einer unzufriedenen, rücksichtslosen, hochfahrend blasierten Faustnatur eine edle Frauengestalt gegenüber gestellt wird, die durch die Kraft der christlichen Religion die Sünde in sich getötet, durch ein frommes Leben im Dienste der Heilandsliebe gesühnt und Gottesfrieden gefunden hat. Ja Chateaubriand ist ein Schriftsteller von ausgesprochen christlicher Überzeugung, von hohen, reinen Gedanken und zarter Poesie. — Von den beiden Gebrüdern de Maistre sieht der ältere sein Ideal in der Wiederaufrichtung eines theokratischen Despotismus, der jüngere, Xavier, dient durch seine christlichen Geschichten der Sache des Christentums im allgemeinen. In den beiden mir vorliegenden Erzählungen („Die Gefangenen im Kaukasus" und „Der Aussätzige von Aosta") zeigt Xavier de Maistre, was es heißt, ein sehr schweres Kreuz, gestärkt durch den Trost der Schrift und die Kraft des Glaubens, in Gottergebenheit zu tragen und was aufopfernde Treue und ausharrendes Gottvertrauen ist. — Unser besonderes Interesse nimmt der noch genannte Lamennais in Anspruch. Von demselben Bestreben wie jene geleitet, trat auch er zunächst für die Neubelebung der Macht der katholischen Kirche, speciell für ihren Anschluß an Rom behufs Überwindung des religiösen Indifferentismus und Wiederherstellung der christlichen Religion ein. Dabei blieb er jedoch nicht stehen; sein letztes Ziel war, das Christentum von den Banden von Staats- und Kirchentum überhaupt zu befreien und mit der Demokratie zu verbinden. So sagt er sich von der römischen Kirche los und kämpft für die Emanzipation der Menschheit, für ihre Befreiung von der Tyrannei der Fürsten und des Klerus durch die Macht eines geläuterten Christentums; er wirbt für eine mit christlichem Geist durchdrungene Demokratie. Diese seine christlich-socialen Gedanken hat er niedergelegt in dem apokalyptisch abgefaßten „Paroles d'un Croyant". Weit entfernt, ein Socialist im gewöhnlichen Sinne zu sein, zeigt er unter Hinweis auf Gott, dessen Kinder wir alle sind, und auf Jesum Christum, der allein unser Herr ist, der für die Armen und Bedrückten am Kreuz gelitten und der uns ein Vorbild der Liebe und ein Unterpfand zukünftiger Freiheit geworden —

er zeigt, daß die Grundsätze der Demokratie mit den Lehren und Forderungen der Humanität und des Christentums identisch sind und in der apostolischen Urgemeinde bereits ihre Verwirklichung gefunden haben. Er fordert auf zu rechter brüderlicher Liebe und Einigkeit, zu gegenseitiger Hülfe und geschlossenem Vorgehen gegen die Bedrücker auf Grund rechter lebendiger Liebe zu Gott und unerschütterlicher Hoffnung auf den Heiland, der als Feind aller Unterdrückung und allen Unrechts endlich Sieg und Befreiung geben wird. — Ist auch ganz gewiß die revolutionäre Tendenz in Lamennais' christlichem Socialismus unchristlich und verwerflich, so liegt doch seinen Ausführungen der gesunde Gedanke der Befreiung des Menschen durch den Geist des Christentums zu Grunde. Diese Befreiung erstreckt sich freilich auf den inneren Menschen und durchbricht nicht die gottgewollten Schranken staatlicher und kirchlicher Ordnungen.

Noch in anderer Weise brachte die Wende des Jahrhunderts auch für den französischen Parnaß eine neue Zeit. Es war die Stunde gekommen, daß die überlebten Formen nachgeahmter Klassizität zerbrochen wurden und das dichterische Genie sich das Recht freier Entfaltung nahm. Die Romantiker, denen der schon genannte Chateaubriand und Mme. de Stael vorgearbeitet, lösten die alte klassische Schule ab. Aus den namhaften Vertretern dieser neuen Richtung greife ich Casimir Delavigne (1793—1843) und das Haupt der Schule Victor Hugo (1802—1885) zur näheren Charakterisierung heraus. Zum positiven Christentum nehmen beide nicht die gleiche Stellung ein. Victor Hugo schwärmt für eine Religion der Humanität und läßt in seinen Dramen gern Gesunkene durch ein reines edles Gefühl sich wieder erheben; er nimmt also für seine Helden die sittlichen Früchte der christlichen Religion in Anspruch, ohne dem Baum, an dem solche Früchte nur wachsen können, die gebührende Anerkennung zu zollen. Das Trauerspiel „Hernani", eins der bedeutendsten Werke Victor Hugos, bringt den siegreichen Kampf der Mannesehre mit Haß und Liebe zur Darstellung. Auf der einen Seite der edle Castilianer Don Gomez, welcher selbst dem Räuber seiner Braut gegenüber das Gastrecht heilig hält, ihn weder selbst tötet noch ihn trotz der höchsten Gefahr für sich selbst der Rache des Königs ausliefert; auf der andern Hernani, der sein verpfändetes Ehrenwort im Augenblick höchsten Erdenglückes mit seinem Tode auslöst. Und über diesen beiden Konflikten schwebt versöhnend die heilige, aufopfernde Liebe der Donna Sol, die freiwillig mit dem Manne ihrer Wahl in den Tod geht. — Wir bewundern solche Hochherzigkeit und Selbstüberwindung, solche Liebe, die nimmer aufhört, alles trägt und duldet — aber vermag das natürliche Menschenherz die Tugend in solcher idealen Vollkommenheit hervorzubringen? Gehört dazu nicht Gottes und Christi Geist? Die wahre Humanität wächst nur aus der welterneuernden Kraft des Evangeliums. — Delavigne hält das Christentum nicht hinter den Kulissen zurück. In seinem Trauerspiel „Ludwig XI." ist der die ganze Entwicklung des Stückes tragende Gedanke die furchtbare Majestät des richtenden Gottes, der dem Schuldigen auf Erden schon als Strafe innere Pein, Furcht vor Tod und Gericht in den Schoß legt — und wäre es ein König. Wir denken an Richard III. bei Shakespeare. Einem allezeit gefälligen Hofklerus (der

Kardinal) tritt der lautere Bote des wahrhaftigen Christentums (François de Paule) gegenüber, welcher ohne Unterschied der Person die göttliche Rache oder die göttliche Gnade verkündet, zur Buße, zum Glauben und zum Gebet ruft.

Die Lyrik dieser Zeit ist vertreten in Pierre Jean de Beranger (1780—1857) und Alfred de Musset (1810—1857). Beranger, der volkstümliche Dichter Frankreichs, stimmte, als die Bourbonen zurückkehrten, seine Leier zu häßlichem politischen Sang. Er kämpft von nun an für das, was aus der Zeit der Republik und des Kaiserreichs in das Leben und in die Sitten des Volkes übergegangen war, verfolgt mit unbarmherzigem Hohn die Abtrünnigen des Kaisertums, den wiederauftauchenden Spuk des vermorschten Lehnswesens, die Höflinge, Jesuiten und den herrschsüchtigen Klerus. Seine Dichtungen atmen die heftigste Erbitterung gegen die mit Standesvorurteilen und vermeintlich unverjährten Rechten zurückgekommene Dynastie und Aristokratie; sie sind durchdrungen von den Gefühlen, die in der breiten Masse des Volkes geweckt wurden durch die Unvernunft, mit der Royalisten und Klerikale ihre Macht ausbeuteten, nachdem Napoleons Despotismus Frankreich erschöpft hatte. Berangers Lied ist frivol, es hat Heines Liederlichkeit ohne dessen Dichtergeist. Hingerissen von seinem Haß, verspottet er nicht nur die kirchliche Form, nein, auch den Inhalt des katholischen Glaubens; selbst wo er edle Gedanken ausspricht, kann er es nicht ohne frivolen Anflug thun. Wohl ist er nicht ohne Glauben und sittliche Gedanken; er sehnt sich gewiß nach dem Edlen, Wahren, nach dem Glauben seiner Kindheit, er feiert Liebe und Barmherzigkeit, redet von der Hoffnung auf das Jenseits, spricht gelegentlich mit Achtung von dem Menschensohn, „der auferstehend ward zum Gott;" daneben steht aber zu viel Gemeines. Berangers Gott ist ein libertinischer Republikaner, eben „ein Gott in Frankreich", der lebt und leben läßt, der sich freut, wenn sich seine Menschenkinder nur recht amusieren, der schließlich die fromme Dienerin der Menschenliebe — und auch die buhlerische Theaterprinzessin in seinen Himmel aufnimmt; denn beide haben ja die Menschen erfreut. Was ein solcher Gott seinem Pfarrer alles gestattet, kann man sich denken. Wenn man Berangers Lieder liest, so verschwinden die paar guten und edlen Gedanken unter dem Wust von Gehässigkeit, Frivolität und Liederlichkeit. Bei uns Deutschen müßte ein Volksdichter jedenfalls aus anderem Holze sein. — Höher, wenn auch nicht so sehr als Mensch, so doch als Dichter, steht Alfred de Musset, der zeitweilige Geliebte der George Sand. Seine ersten Gedichte waren noch ziemlich in französische Leichtfertigkeit getaucht. Nach den trüben Erfahrungen jedoch, welche er mit seiner berühmten Geliebten gemacht, fing er an, sich zu läutern, und seine Dichtungen haben von jetzt an mehr die geistige Schöne und sittliche Reinheit zum Gegenstande. Wenn er sich auch selbst noch nicht aus seinem Pessimismus, seiner Sinnlichkeit und Glaubensleerheit zu rechtem Christenglauben und sittlichem Lebensernst erheben kann, so geht doch durch seine Lieder und Romanzen ein lautes Klagen über die religiöse und sittliche Verkommenheit seiner Zeit; Ekel und Abscheu erfaßt ihn vor allem unwahren, unkeuschen und glaubenslosen Wesen, und er sehnt sich nach Jesu Zeit

zurück, nach Glauben, sittlicher Lebensführung, Unschuld und Wahrheit. De Musset blickt mehr denn Beranger bereits nach oben; es zerteilen sich die Wolken und es blickt schon hier und da ein Stück blauer Himmel hindurch.

Das französische Drama, welches wahrlich nicht die heutige Beliebtheit verdient, ist fast ausschließlich Pariser Drama und hat das liederliche Leben der Pariser vornehmen Gesellschaft, Demimonde und Grisettentum, zum Gegenstande. Eine sittlich-ernste, vornehme Tragödie giebt es nicht mehr, sondern nur noch leichtfertige Lustspiele und krankhaft-empfindsame, brutal-realistische Sittendramen. Gott sei Dank begegnen wir daneben auch noch einer besseren Richtung, doch diese gehört jetzt bereits der Vergangenheit an. Man kann die Dramatiker so in zwei Klassen teilen: 1. die älteren, noch ideal romantisch angehauchten, sagen wir die anständigen, zu denen ich außer Scribe, Henry de Meilhac (geb. 1832), vor allem aber Octave Feuillet (1822—1890) zähle; 2. die neusten dramatischen Realisten, welche mit einem wahren Wohlgefallen die französische Unsittlichkeit auf die Bühne bringen. Hier nenne ich das Dreigestirn Emile Augier (1820—1889), Alexander Dumas den Jüngeren (1824—1895) und Victorien Sardou (geb. 1831).

Bei Meilhac geht es auf der Bühne noch ziemlich anständig zu; es weht noch frische wohlthuende Luft; wir sehen, wenn ich an seinem Lustspiel „Der Attaché" exemplifizieren soll, männliche Sittlichkeit und Ehrenhaftigkeit durch reine, uneigennützige Liebe zu einer ehrenwerten Dame über Pariser Liederlichkeit triumphieren. Der Held, ein Deutscher — wir rechnen es dem französischen Dichter hoch an — wird durch seine Liebe von französischer sittlicher Verirrung geheilt, er gewinnt das deutsche sittliche Selbstgefühl und den inneren Wert wieder; die französischen Wüstlinge sind gegen ihn lächerliche und verächtliche Figuren. Deutsche Ehrenhaftigkeit und sittlicher Idealismus streift das unwürdige Kleid französischer Unsittlichkeit und Erbärmlichkeit ab — fürwahr ein großer Gedanke, zumal wenn man bedenkt, daß er aus dem Munde eines Franzosen kommt. — Vornehmer und feiner noch ist Octave Feuillet, der als Romanschriftsteller und Dramatiker durch seine sittliche Tendenz, seine adelige Gesinnung und Feinheit des Tones besonders den Beifall der gebildeten, vornehmen Frauen erwarb; der spätere Einfluß von Dumas dem Jüngeren hat ihm geschadet. Hoher sittlicher Ernst und vornehme, ideale Denkart zeichnen Feuillets Schöpfungen aus. Den zarten Schmelz edler Weiblichkeit: Züchtigkeit, Frömmigkeit, Wahrhaftigkeit, Pflichttreue und Häuslichkeit, die edle Blume des Idealismus und der Romantik, weiß er („eine vornehme Ehe") wunderbar zu zeichnen. Er spricht es aus: Frauen müssen fromm sein, nur Gott kann sie beschützen, und jede Frau, die nicht Gott angehört, gehört der Venus an. „Wir sind ein wenig zu sehr geneigt, das abzuweisen, ja wegzustoßen, was ein Frauenherz an Aufschwung und edler Schwärmerei aussprechen und mitteilen möchte. Vergiß nicht: ein edles Weib lebt nicht bloß von Brot und Kashmir-Shawls und Spitzen, die weibliche Seele will auch Nahrung haben und will — bedacht und beachtet sein." — Feuillet kennt auch das Gegenstück, die vornehme Buhlerin („Dalila") und schildert mit

ergreifender Tragik, wie eine solche einen hochbegabten und edel veranlagten Künstler zu Grunde richtet — eine ernste Mahnung an die Jünger wahrer Kunst, daß die Grundlage, auf welcher sich rechte Kunst erbauen kann, Frömmigkeit, sittliche Reinheit, Wahrhaftigkeit und keusche Liebe ist. Wer sich selbst nicht verläßt, den verläßt Gott nicht; aber jeder Abfall von dieser sittlichen Hoheit des Denkens und Handelns richtet unfehlbar die Kraft zu Grunde.

Wenn wir aus den edlen Dichtungen Feuillets in die Schmutzdramen eines Augier, Dumas und Sardou eintreten, ist es uns, als ob wir aus der freien Natur in eine dunstige Bierkneipe kämen. Die Sujets, welche diese Realisten behandeln, sind: Eheliche Untreue, das wüste Treiben der Demimonde und der Grisetten, französische Barone, die sich wirtschaftlich, physisch und sittlich ruinieren, das ehrlose Betragen der Väter gegen ihre natürlichen Söhne und deren Mütter — lauter unsaubere Themata. Der Franzose mag ja in der schamlosen Art, mit der sich von der ersten bis zur letzten Scene solche unkeuschen Männer und Frauen auf der Bühne gerieren, mit der über schmutzige Dinge vor dem Publikum verhandelt wird, nichts Besonderes finden; der Deutsche wendet sich mit Ekel davon ab, in dieser Atmosphäre fühlt er sich nicht wohl — — oder doch, da diese Sitten- oder vielmehr unsittlichen Dramen scharenweis über unsere Bühnen gehen? — Zur Ehre jener Dichter sei es gesagt: Es schaut überall eine sittliche Tendenz, wenn auch nicht immer mit der nötigen Hoheit und Entschiedenheit, heraus; wir sehen die Verurteilung des Ehebruchs („Francillon" — „Theodora"), der Demimonde („Demimonde" — „Demimonde-Heirat"), des Verkehrs der vornehm sein wollenden Männerwelt mit jenen liederlichen Weibern, die Verurteilung der Frauen, welche die Welt durch einen ergaunerten Titel, durch eine erschlichene Heirat in eine vornehme Familie hinein zu betrügen suchen, die Bloßstellung der ehrlosen Ehefrauen, die als Geliebte eines anderen — natürlich verheirateten Roués ihren rechtschaffenen Mann in Schande und Verzweiflung stürzen („Die arme Löwin"), die Brandmarkung des erbärmlichen Verhaltens der Männer, die sich ihrer natürlichen Söhne vor der Welt schämen, aber sich nicht geschämt haben, ein Mädchen zu verführen („Der natürliche Sohn" — „Das Haus Fourchambault"). Diese Sittendramatiker wollen es ihrer Zeit ins Gewissen schreiben, daß in der Ehe Treue und Liebe herrschen, daß der wahre Adel sich fleckenrein und ehrenhaft erhalten muß, daß persönliches Verdienst alles, die Geburt gar nichts bedeutet; sie zeigen, daß die erste Sünde ein ganzes Heer von Sünden, ein verfehltes Leben nach sich zieht, daß jede Schuld sich rächt auf Erden und sittlicher Makel trotz aller Geriebenheit und Ränke sich nicht übertünchen läßt. Auch das menschliche Mitleid mit jenen gefallenen Mädchen, sofern sie das ernste Verlangen nach Umkehr haben, findet seine Stelle („Kameliendame"). Bei all diesem sittlichen Ernst und Mitleid überwiegt jedoch das Sinnliche, Lüsterne in der Darstellung dermaßen, daß durch diese Sittendramen mehr die Unsittlichkeit als die Sittlichkeit gefördert wird. Die sittliche Tendenz wird nicht ernst genommen; die Vorführung der Gemeinheit erscheint als Hauptsache. Wir Deutschen müssen

jedenfalls diese realistischen Schaustücke mit aller Entschiedenheit zurückweisen; wir Deutschen wollen nur Schönes und Edles sehen.

Der französische Roman steht mit dem Drama auf demselben sittlichen Niveau. Auch hier finden wir auf der einen Seite noch einen gewissen, ja zuweilen ansehnlichen Reichtum an christlichem Dualismus, auf der andern Seite den rücksichtslosesten Realismus, der zum brutalen Naturalismus wird. Zur ersten Klasse gehören, um nur einige zu nennen, George Sand (1804—1876), Souvestre (1806—1854), der schon erwähnte Feuillet, Coppée (geb. 1842) und Ohnet. Unter den Naturalisten stehen obenan Guy de Maupassant (1850—1893), Alphonse Daudet (1840—1898) und Emile Zola (geb. 1840).

Baronin Aurore Dudevant, welche sich als Schriftstellerin George Sand nannte, nimmt unter den Frauen aller Zeiten und Völker, die sich auf geistigem Gebiete einen Namen geschaffen haben, eine der hervorragendsten Stellen ein. Geistvoll, mit tiefem Blick, mit französischer Anmut und Leichtfertigkeit behandelt sie alle möglichen religiösen, socialen, politischen und volkswirtschaftlichen Probleme. Man kann ihr gewiß nicht ein gewisses Maß von religiösen und sittlichen Gedanken und Gesinnungen absprechen, aber ihr Liberalismus und Libertinismus stößt uns um so mehr ab, als eine Frau ihn vertritt. Freilich ist es ein Niederschlag ihres Lebenswandels. Eine Dame, die sich in den geheiligten Banden der Ehe beengt fühlt und es lieber mit der freien Liebe versucht (wir Deutsche können uns für solche Freiheit nicht begeistern), tritt natürlich auch in ihren Schriften für das Recht freier Wahl seitens der Frauen, für die Befreiung ihres Geschlechts von den Schranken („Lelia"), welche ein Weib ohne Gefährdung ihres Wesens nicht durchbrechen darf, ein. Sie polemisiert dann natürlich gegen alle möglichen religiösen und socialen Einrichtungen, welche von den Gesetzen geheiligt sind und ihr als Willkür erscheinen. Solange George Sand wirkliche sociale und kirchliche Schäden aufdeckte, könnte man es sich wohl gefallen lassen, aber da sie an den Grundpfeilern göttlicher und menschlicher Ordnung, an den notwendigen und heilsamen Gesetzen und Einrichtungen zu rütteln und ihre Autorität zu untergraben sucht, so können wir, von allem andern abgesehen, die Fülle von Talent und Geist nur beklagen, welche in dieser Frau nicht zu rechter Verwendung kam. — Unserer Achtung näher steht der Lyriker, Dramatiker und Novellist François Coppée. Seine Dichtungen sind nach Form und Inhalt edel. Zwar schildert auch er die Wirklichkeit, das Leben der besseren Gesellschaft und kleinbürgerliche Verhältnisse mit ihren Mängeln, jedoch ohne Übertreibung; und er verklärt seine Personen mit edlem Idealismus und christlichem Optimismus: Er läßt uns in ihr Herz hineinsehen und zeigt uns darin stets eine Stelle, die von der modernen Sittenlosigkeit noch nicht entweiht ist, wo noch Treue, keusche Liebe, Wahrhaftigkeit und Edelmut, sich selbst opfernde Vaterliebe wohnt. Wir gewinnen durch Coppée wieder den Glauben, daß die sittlichen Ideale in unserer Zeit noch nicht ausgestorben, und daß das Licht über die Finsternis siegen wird. — Eine entschieden christliche Weltanschauung und Lebensauffassung, eine ausgesprochen christliche Moral besitzt Emile Souvestre. Man meint, wenn man seine Schriften liest, gar keinen

Franzosen, sondern einen deutschen christlichen Volksschriftsteller vor sich zu haben. Nichts von Ehebruch und Buhlerei, nicht lascive Schilderungen, sondern anständige, ernste und gehaltvolle Erzählungen. Sein christlicher Optimismus zeigt in der Welt und in den Menschen nicht (wie die Naturalisten) das Unvollkommene und Böse, sondern das Schöne und Gute, Gottes Güte und Ebenbild. Er predigt den Gehorsam gegen Gottes Gebote, den schönen Lohn sittlicher Reinheit, selbstverleugnende Menschenliebe, edle Weiblichkeit und uneigennützige christliche Wahrhaftigkeit; nichts Größeres giebt's als das Heilandswort: „Liebet eure Feinde, segnet, die euch fluchen!" — Zu den christlichen Schriftstellern rechne ich auch den wohlbekannten George Ohnet. Etwas Ehebruch und französische Leichtfertigkeit blickt ja wohl auch aus seinen Romanen heraus; solchem unsittlichen Wesen stellt er aber stets das Gegenbild einer christlichen Lebensführung gegenüber. In dem „Pfarrer von Favières" macht Ohnet sogar einen Pfarrer zum Helden seines Romans. Dieser Held der Erzählung, ursprünglich Professor der Philosophie, sucht, von seiner Braut betrogen, Trost im Christentum und wird Priester. Als solcher wird er ein Vorbild unentwegter Wahrhaftigkeit, herzinnigen Glaubens, aufopfernder Menschenliebe und hochherziger, selbstverleugnender Verzeihung. Man könnte den Roman geradezu einen Lobpreis auf die göttliche, das Menschenherz tröstende und veredelnde Kraft des Heilandsglaubens nennen.

Und endlich nun zu den Naturalisten. Dieselben suchen — ich möchte sagen ihr teuflisches Vergnügen darin, die Wirklichkeit, Verhältnisse und Menschen des letzten Restes von Idealität zu berauben und in die möglichste Unvollkommenheit hineinzustoßen. Sie wollen die Wirklichkeit naturgetreu schildern, aber sie liefern eine Karikatur davon, indem sie nur das Häßliche, Furchtbare, Gemeine herausgreifen und dasselbe in tausendfacher Vergrößerung darstellen. Die Naturalisten sündigen gegen das Kunstideal: Die Kunst soll durch Verklärung der Wirklichkeit erheben. Sie verstoßen aber auch gegen die objektive Wahrheit und die subjektive Wahrhaftigkeit: Sie geben wissentlich ein selbstgemachtes Zerrbild für Wirklichkeit aus. In den Romanen und Skizzen eines Maupassant, Daudet und Zola werden nur fast ausschließlich die Nachtseiten des socialen und sittlichen Lebens vorgeführt: Wir sehen das verschuldete und unverschuldete Unglück ohne Rettung, die sittliche Verkommenheit ohne Besserung, das Elend, dessen sich niemand erbarmt. Kein Lichtstrahl des christlichen Glaubens und der Menschenliebe fällt in dieses Dunkel, keine friedliche Lösung entschädigt für die brutale Anhäufung des Schrecklichen und Widerwärtigen, das uns mit ästhetischem und sittlichem Ekel erfüllt; der Pessimismus schaut aus allen Winkeln, und der Teufel hohnlacht über all das menschliche Elend. Verheiratete und unverheiratete Dirnen stürzen sich, ihre rechtschaffenen Ehemänner und ihre eigenen Galane ins Verderben (Zolas „Nana"); oder gar (Daudets „Fromont junior und Risler senior") die Rechtschaffenheit wird in die Verzweiflung getrieben, und das Laster darf ruhig weiter bestehen. Die Frau eines kleinen Beamten macht wegen eines verlorenen fremden unechten Schmuckes, den die Verliererin irrtümlicherweise für echt hielt, ihren Mann zeitlebens zu einem geplagten und zersorgten Arbeitstier; ein Krüppel, der von allen Thüren gewiesen, sich

durch ein gestohlenes Huhn vor dem Hungertode retten will, wird von dem Eigentümer des Huhnes, einem rohen, hartherzigen Bauern, fast zu Tode mißhandelt und stirbt im Gefängnis (Maupassants Novellen). Ein guter und glücklicher Mann sieht seine ganze Familie: Kinder, Schwiegersöhne und Enkelkinder, bei einer Überschwemmung in den Fluten versinken (Zola „Die Überschwemmung"). Das sind nur einige Beispiele zur Charakterisierung. Wohl zeigen Daudet in seinen früheren und Maupassant in den späteren Jahren einen Anflug von Mitleid mit ihren — ich darf wohl sagen — hingemordeten Gestalten, das vermag aber den Eindruck der Trostlosigkeit, den man von der Lektüre ihrer Schriften empfängt, nicht abzuschwächen. Der Naturalismus ist der litterarische Niederschlag der mit Gott und mit sich selbst zerfallenen, in Gott- und Sittenlosigkeit versunkenen, dem Zweifel und der Verzweiflung anheimgefallenen fin de siècle. Der Geist des Naturalismus kommt nicht von Gott: Der Satan stürzt die Menschen in die Sünden, stellt ihnen dann der Sünden Fluch vor Augen und weidet sich an ihrem unentrinnbaren Verderben; das Christentum zeigt wohl auch das Verderben, aber um zu warnen vor der Sünde; den Gefallenen aber weist es den Weg der Erlösung, stärkt ihr sittliches Selbstgefühl und führt sie wieder zum Frieden und zur Tugend.

II. Die englische Litteratur.

Der sittlich gehaltvollere, religiösere Charakter des englischen Volkes tritt auch in seiner Litteratur zu Tage. Wenn auch der Zeitgeist zeitweilig einer sittlich minderwertigen Unterströmung Vorschub leistet, so behält doch die ernstere Richtung die Führung. Ich kann mich hier nur auf einige bedeutendere Erscheinungen der letzten Jahrhunderte beschränken.

Die eben genannte Unterströmung wüster Sittenlosigkeit bei sonstiger puritanischer Frömmigkeit machte sich sonderlich im 17. Jahrhundert geltend. Beide Richtungen spiegeln sich in den litterarischen Erzeugnissen der Zeit. Den sittlich-religiösen Ernst vertritt John Bunyan (gest. 1688), der Verfasser des heute noch in England benutzten Erbauungsbuches „Des Pilgrims Wanderschaft von dieser Welt in die zukünftige", und vor allem der englische Klopstock John Milton (1608—1674), der sich besonders durch seine biblischen Epen „Verlorenes Paradies" und „Wiedergewonnenes Paradies" einen Namen gemacht hat. Wie sehr auch beiden Dichtungen, von denen „das verlorene Paradies" das bedeutendere ist, der epische Charakter mangelt, so zeichnen sich doch dieselben durch Schönheit, Kraft und Adel der Sprache, insonderheit aber durch die Hoheit der Gedanken, den kindlich-biblischen Glauben und die heilige, fromme Begeisterung, von denen die Werke durchweht werden, aus. Die höchsten Wahrheiten unseres Glaubens, der Engel und Menschen Fall und der letzteren Erlösung, Gottes Majestät, Heiligkeit und Barmherzigkeit, Christi heilige Erlöserliebe und kindlicher Gottesgehorsam, die Herrlichkeit des Himmels und die Furchtbarkeit der Hölle finden ihren phantasievollen, dichterisch schönen und wahren Ausdruck. Kann es denn auch für einen gottbegnadeten Dichter

einen herrlicheren Gegenstand geben, als was Milton (und von unseren Dichtern später Klopstock und Pyrker) unternommen haben zu besingen: Die Summa der ganzen Bibel, das große Weltdrama, welches das Menschenherz erschüttert und beseligt, in dem ein jeder leidende und handelnde Person ist? — Die zügellosere Strömung vertritt der leichtfertige und gewissenlose John Dryden (1631—1700); doch mag er es durchaus nicht mit der Religion verderben. Nachdem er nämlich in seinen Lustspielen der Sittenlosigkeit seines Zeitalters gefrönt, ward er, 1668 zum Hofdichter ernannt, ein höfischer Schmeichler und überzeugungsloser Verteidiger der Staatskirche gegen Papisten und Nonkonformisten, um sodann mit dem katholischen Jakob II. zur katholischen Kirche überzutreten.

Aus dem 18. Jahrhundert klingt in der belletristischen Litteratur neben dem Verfasser von „Gullivers Reisen", Jonathan Swift (gest. 1745) und dem Autor des weltbekannten „Robinson Crusoë", Daniel Defoë (gest. 1731), eigentlich nur ein Name noch bis auf unsere Zeit: Oliver Goldsmith (gest. 1774), der Verfasser der auch uns noch wohlbekannten Erzählung „Der Landprediger von Wakefield". Goldsmith wollte in dem Buche den wohlhabenden, verfeinerten und sittlich freien Kreisen seines Zeitalters ein Beispiel schlichter christlicher Sittlichkeit, Frömmigkeit und Genügsamkeit, christlicher Bescheidenheit, Liebe, Nachsicht und Hochherzigkeit selbst unter dem Kreuz vor Augen stellen. „Der Held dieser Geschichte," heißt es in der Vorbemerkung, „vereinigt in sich die drei größten Lebensstellungen auf Erden: er ist Geistlicher, Landwirt und Familienvater. Er wird als einer geschildert, der bereit ist zu lehren und bereit, zu gehorchen, als schlicht und einfach im Glück und erhaben im Unglück. Wem kann in diesem Zeitalter des Wohlstandes und der Verfeinerung ein solcher Charakter gefallen? Wer seine Freude am vornehmen Leben hat, wird sich mit Verachtung von der Einfachheit seines ländlichen Herdes abwenden; wer wüßte Reden mit Humor verwechselt, wird in seinem harmlosen Gespräch keinen Witz finden; und wer dahin gekommen ist, daß er die Religion verspottet, wird den Mann auslachen, welcher seine reichsten Schätze des Trostes der Zukunft entnimmt." — Dem 18. Jahrhundert gehört auch noch der schottische Lyriker Robert Burns (1759—1796) an. Als Lyriker singt er selbstverständlich von Weib, Wein und Gesang, von Freundschaft, Liebe und Freiheit, aber auch von Ehrenhaftigkeit und Biederkeit, Bescheidenheit und Genügsamkeit, Bruderliebe, Barmherzigkeit und Güte gegen alle Naturwesen, von frommer, zufriedener Häuslichkeit, vom Lohn der Tugend und Strafe der Sünde. Er tadelt das faule, verschwenderische, wollüstige Leben der Herren und lobt den Bauernstand, dem er selbst angehört; er geißelt alles Unwahrhaftige, pharisäischen Fanatismus und Heuchelei, Aberglauben und Selbstgerechtigkeit und mahnt zur rechten Reue und zum Ergreifen der göttlichen Gnade, zum Glauben und Beten. Burns Lieder haben vielfach ein ausgesprochenes christliches Gepräge, Unchristliches und Frivoles findet sich nie darin, wenngleich er kein Freund des Staatschristentums ist. Er singt von allem Hohen, Edlen und Heiligen, was Menschenbrust bewegt; leider ist er kein ausgeglichener Charakter: Verschuldetes und unverschuldetes

Unglück, das ihn zeitlebens verfolgt, seine Leidenschaften, die er nicht zu beherrschen versteht, treiben ihn zur Schwermut, die so oft in Hoffnungslosigkeit, dumpfe Resignation und Todessehnsucht ausklingt. Alles in allem ist Burns ein einfach-natürlicher, edler, sittlich und christlich fühlender Dichter, der weit über seinen französischen Bruder in Apollo und Zeitgenossen Beranger und über den deutsch-französischen Spötter und jüdisch-atheistischen Lump Heinrich Heine steht.

Einen gleichfalls in seinem Innern zerrissenen, ideal gerichteten Dichtergeist, aber von größerer Genialität, finden wir an der Wende des Jahrhunderts in George Noël Gordon Lord Byron (1788—1824). Durch seine dichterische Phantasie, seine glanzvolle Beherrschung der Sprache, sein glühendes Eintreten für die Ideale des Lebens ist er der berühmteste englische Dichter der Neuzeit. Er fühlt die Wahrheit des christlichen Glaubens, er ringt um die hohen sittlich-religiösen Güter, versteht und ahnt ihre Herrlichkeit und ihren Wert für den Menschen; aber er trägt in sich eine Faustseele, die alle Fesseln sprengen und den Himmel stürmen will, dadurch sich nach der göttlichen Weltordnung schuldig macht und Gottes Strafe auf sich herabbeschwört. Byrons Helden, ob sie nun Konrad („Der Korsar"), Manfred, Kain (die beiden gleichnamigen Dichtungen) oder sonstwie heißen mögen, sind so nur Objektivierungen des Dichters selber, Faustnaturen. Sie stehen an der Grenze von gut und böse, von Glauben und Unglauben; mit einem ungezähmten Freiheitsdurst und Weltverachtung reißen sie sich los von den alten Zuständen, haben aber nicht die Kraft, ein neues Ideal zu gestalten. Sie ringen mit ihrem gegenwärtigen Geschick, um dafür ein schlimmeres zukünftiges einzutauschen; sie ringen mit Gott, um dem Teufel anheimzufallen; sie wollen werden wie Gott und sinken in Schuld und Gewissenspein. Bezeichnend ist das Wort, welches Luzifer zu Kain spricht: „Wer ihm (Gott) sich nicht beugt, hat sich mir gebeugt." So stellen Byrons ergreifende Dichtungen den Kampf der göttlichen Natur mit der ungöttlichen, zwischen kindlichem Gehorsam und Trotz gegen Gott im Menschenherzen dar; sie sprechen mit furchtbarer Deutlichkeit die Unverletzlichkeit der sittlichen Weltordnung, die Notwendigkeit des Gehorsams gegen Gottes Willen aus, aber die Helden, welche mit Gott ringen, sind nicht Jakobs-, sondern Kainsnaturen, sie unterliegen — wie Byron selbst.

Unter den Romanschriftstellern des 19. Jahrhunderts ragen hervor Sir Walter Scott (1771—1832), Charles Dickens (1812—1870) und Eduard Georg Bulwer (1805—1873). Scott ist durch seine prachtvollen Naturschilderungen, sein herrliches Erzählertalent, seinen sittlichen Ernst und seine christliche Denkweise längst zu einem Lieblingsschriftsteller der reiferen Jugend geworden. Während er seine Stoffe mehr in den höheren Gesellschaftskreisen findet, ist Dickens ein meisterhafter Darsteller des Lebens und Treibens in dem Mittelstande und den unteren Volksklassen. Der Grundzug seines Wesens: Herzenschristentum, Frömmigkeit, geklärtes sittliches Urteil, Wahrhaftigkeit, Abscheu gegen alle Schurkerei, Pharisäismus und Bigotterie, Liebe zu christlichem Denken und Thun, Barmherzigkeit und Menschenfreundlichkeit, Gnade für die Gefallenen — dieser Grundzug prägt sich in den Helden und ihren Schicksalen in seinen

Romanen aus. Dickens läßt uns in manche Untiefen sittlicher Verworfenheit und Schurkerei schauen; wir erblicken das Grauenhafteste an sittlicher Verrohung, Betrügerei und von beklagenswerten Mißständen in manchen Gesellschafts- und Beamtenkreisen. Aber er läßt uns viel mehr Reichtum an christlicher Charaktergröße, Edelmut, hingebender Treue, Barmherzigkeit, wahrhaftiger Frömmigkeit, häuslichen Friedens sehen — Tugenden, die oft sich unter einer harten Schale, in einem wunderlichen Kauze finden. Immer geht in den Dickensschen Romanen der Held aus allen Lebensführungen, Prüfungen, Kämpfen und Versuchungen besser, sittlich reicher hervor; die Schurkerei unterliegt und wird gerichtet, die Tugend siegt und empfängt ihren Lohn. In echt christlicher Weise wird auch den reuigen Sündern die Hand zur Umkehr und zur Wiedergewinnung einer anständigen Existenz gereicht; in Versöhnung und Frieden, Glück und Sonnenschein lösen sich alle Konflikte auf. Nimmt man nun noch den prächtigen, gutmütigen Humor hinzu, der seinen Zauber auf die Personen und Situationen breitet, so kann man nur sagen: Will man sich einen harmonischen Genuß bereiten, so lese man Dickens. — Geistesverwandt mit ihm ist Bulwer, der besonders durch seinen kulturhistorischen Roman „Die letzten Tage von Pompeji" auch bei uns einen guten Namen hat. Der Roman, eine geniale, auf gründlichen Studien beruhende dichterische Rekonstruktion des Lebens und Treibens in Pompeji in den Tagen, als schon der Vesuv sein Menetekel über die Stadt schrieb, ist reich an hohen sittlichen Gedanken und durchweht von christlichem Geiste. Auf der einen Seite das rohe, leichtfertig-sorglose Treiben der römischen Kaiserzeit mit seinen Schwelgereien, Bädern, Cirkusspielen, Religionsmengerei, Unglauben und Aberglauben, auf der andern das edle Griechentum mit seiner harmonischen, sittlich-ästhetischen Charakterbildung und seinen Idealen edler Menschlichkeit — und über dem allen das junge Christentum mit seiner alle Welt erlösenden und das menschliche Wesen verklärenden Kraft des Evangeliums. Das wüste Treiben der Heidenwelt, die Schurkerei betrügerischer ägyptischer Götzenpriester, wollüstiger Magier und thörichter Weiser wird von des Himmels Strafe ereilt; Gott nimmt sich aber der Unschuld kräftig an, errettet sie selbst noch in der Arena — man könnte fast sagen — aus den Klauen der Löwen und giebt ihrer Tugend zum Lohne die Gnade des Kreuzes Christi. Das heidnische Pompeji geht unter, die junge christliche Kirche blüht empor.

Würdig tritt diesen drei großen Romanschriftstellern der sittlich lautere schottische Historiker Thomas Carlyle (1795—1881) als Verteidiger der sittlichen Weltanschauung zur Seite. Nachdem er sich aus seinen Zweifeln zu einem klaren und gewissen Glauben an die göttliche Weltordnung durchgerungen, weist er die unbedingte Gültigkeit derselben in der Geschichte nach, deckt die Verschuldungen der Völker und (ich denke hier speciell an „die französische Revolution") die nach der göttlichen Gerechtigkeit unerbittlich eintretenden verderblichen Folgen, er hebt das Heldenhafte gebührend hervor und verurteilt das Sittenlose und macht so die Geschichte zum Sittenspiegel und zur Lehrmeisterin für die Könige und Völker aller Zeiten. Die Helden als Träger der Geschichte sind für Carlyle Verkörperungen übersinnlicher Kräfte, das Sinnliche gilt ihm nur als Symbol

des Übersinnlichen und er preist glücklich die Zeit, welche die Symbole des Ewigen wirklich zu schaffen, an sie zu glauben und sich hinzugeben versteht. Ich kann mir nicht versagen, folgende Stelle aus der „Französischen Revolution" hier anzuführen: „Beachtet indessen wohl, daß unter allen irdischen Gütern und Errungenschaften des Menschen seine Symbole — mögen sie göttlich sein oder göttlich scheinen — zweifellos die erhabensten sind; unter ihrem Banner zieht er in den Lebenskampf und kämpft mit sieghafter Zuversicht: sie dürfen wir seine verwirklichten Ideale nennen. Betrachtet von diesen verwirklichten Idealen nur zwei: die Kirche oder seine geistliche Führung und das Königtum oder seine weltliche Führung. Die Kirche! Giebt es ein Wort, das ihm an Inhalt gleich kommt; faßt es nicht mehr als alle Schätze Golkondas, ja der Welt in sich? Mitten im entlegensten Gebirge erhebt sich ein kleines Kirchlein; und herum schlummern unter ihren weißen Grabsteinen die Toten „in der Hoffnung einer seligen Auferstehung". O Leser, du müßtest jeder Empfindung bar sein, wenn dir ein solches Kirchlein nie, zu keiner Zeit (sagen wir in banger Mitternachtsstunde, da es gespensterhaft wie am Himmel hing und alles Sein von der Finsternis verschlungen schien), von Dingen erzählte, für die es keine Worte giebt, und welche dir doch bis ins Innerste der Seele drangen! Stark war, wer eine Kirche hatte, was wir eine Kirche nennen können; durch sie stand er, obwohl „im Mittelpunkte der Unendlichkeiten und im Zusammenfließen der Ewigkeiten", doch furchtlos Gott und den Menschen gegenüber. Das vage, uferlose Weltall war ihm eine sichere, feste und wohlbekannte Heimstätte. Eine solche Kraft lag im Glauben, in dem mit Überzeugung gesprochenen Worte: „Ich glaube." Wohl durften die Menschen ihr Credo preisen, ihm die herrlichsten Tempel und ehrfurchtgebietenden Hierarchien errichten und den Zehnt von ihrer Habe opfern: es war wert, dafür zu leben, dafür zu sterben."

Und nun zum Schluß zwei englische Schriftsteller, die nach Geburt und Inhalt ihrer Werke dem Auslande angehören: Rudyard Kipling (geb. 1865 zu Bombay) und der Amerikaner Henry Wadsworth Longfellow (1807—1882).

Kipling hat nicht mehr viel von dem einfach-treuherzigen Gemüte und christlich-ernsten Charakter eines Dickens; das moderne Engländertum hat ihm sein Gepräge gegeben. Wohl ist ihm noch ein Rest geblieben: Der Glaube an Gott, für den er gegen die modernen Ismen eine Lanze bricht; auch blickt hier und da etwas wie edles menschliches Gefühl hindurch, doch benimmt er sich gegen das bekenntnismäßige Christentum und seine Ordnungen und Wahrheiten nicht sehr taktvoll: Er sieht in den christgläubigen Leuten nur Heuchler, macht sie zu bigott-pharisäischen Narren, spottet über die Erbsünde, citiert ironisch biblische Ausdrücke, macht die Mission und ihre Organe lächerlich — überhaupt das Sichlustigmachen über alles Mögliche ist seine Stärke. Dazu kommt noch die affektiert kecke Schreibweise, die abrupte Kürze, wodurch er die ziemlich unbedeutenden Materien seiner „schlichten Geschichten aus Indien" pikant herauszuputzen sucht. Ich kann mir nicht helfen, lese ich Kiplings Erzählungen, so steht mir der heutige Engländer mit seinem unendlichen Selbstgefühl und seinem blasiert-rücksichtslosen Hohn andern gegenüber vor den Augen. — Lieber ist mir

wahrlich Longfellow mit seinem christlich-religiösen Sinn und der kindlichen Reinheit und Zartheit des Gemüts. Mag er christliche Personen und Lebensführungen oder den Indianer in seinem religiösen Glauben schildern, überall steht das Christentum dahinter. Wie weiß er in „Miles Standish", vor allem aber in „Evangeline" die Herzens- und Lebensfrömmigkeit zur Darstellung zu bringen! Das sind noch christliche Gemeinden, noch christliches Familienleben, noch Herzenschristen, die christlich denken, reden und handeln selbst unter der härtesten Unbill. Solch überzeugtes, reines Christentum, das mit Strahlen der Ewigkeit die ganze Menschenseele und alle seine Lebensverhältnisse verklärt und heiligt, das dem Gläubigen einen hohen Seelenadel giebt, ihn tröstet, ihm Zuversicht und Geduld schenkt im tiefsten Leid und ihn über alle Not des Lebens triumphieren läßt, ihm das Herz mit thätigem Mitleid für die Elenden erfüllt — solche idealen Gestalten und Gedanken, so märchenhaft schön und zart, sucht man in den Erzeugnissen der heutigen Litteratur wohl vergebens. Die Verkörperungen christlich verklärter Weiblichkeit wie die Evangeline, Priscilla, auch die Pretiosa („Der spanische Student") erinnern an die Shakespeareschen Frauengestalten. Einen eigentümlichen Zauber hat Longfellows gelesenstes Buch „Hiawatha", den Zauber einer religionsgeschichtlichen Wahrheit im Gewande duftiger Volkspoesie: Hiawatha, der von der Gottheit gesandte Prophet, besiegt alle feindlichen Gewalten und bringt seinem Volke die Segnungen friedlicher Kultur und die Tugenden edler Menschlichkeit; er wird damit bewußt den Verkündern des Kreuzes Christi ein Wegbereiter. Als die Boten des Evangeliums kommen, werden sie von Hiawatha und seinen Volksgenossen mit Freude begrüßt.

Lusterfüllt rief Hiawatha
Laut zum Gruße dies entgegen:
Fremdlinge! schön strahlt die Sonne,
Da ihr kommt zu uns so fern her;
Unser Volk harrt eurer friedlich,
Offen stehn euch unsre Thüren,
Kommt in alle unsre Wigwams,
Unser ganzes Herz ist euer.

Die Missionare treten nun an Hiawathas Stelle, sein Werk zu vollenden und zu verklären.

Ja, das ist die Mission des Evangeliums vom Kreuze, die Menschheit zu befreien und die Menschlichkeit zu vollenden und zu verklären. Möchte dies von den Männern der Feder immer mehr gewürdigt werden, daß sie auf ihre schöne, aber auch verantwortliche Pflicht, Erzieher des Volkes zu sein, immer klarer sich besinnen und immer deutlicher den rechten Weg sehen. Möchten sie ihr Talent in den Dienst der christlichen Ideale und der sittlichen Weltanschauung stellen. Dann werden sie an der Verklärung der Menschheit mithelfen. Dann ist ihr Werk an der Menschheit in der That ein unsterbliches, und ihre eigene Unsterblichkeit steht auf sicherem Grunde: Dieselbe wird ihnen nicht nur von Menschen, sondern von Gott gewährleistet.

36. Die neuere russische Litteratur.

Von **Adolf Stein**, Frankfurt a/M.

Das älteste uns erhaltene russische Litteraturdenkmal, in Stein gehauen, stammt aus dem zehnten Jahrhundert. Cyrillus und Methodius hatten den Slaven schon längst vorher eine eigene Buchstabenschrift geschaffen. Aber während in Westeuropa Minnesang und Heldenlied erblühten, zerstampfte in der sarmatischen Tiefebene mongolischer Rosseshuf auch das Geistesleben; Knechte meidet die Poesie. Nur weniges weiß die Volkssage von den Königen aus Ruriks Stamme zu erzählen. Für die Weltlitteratur Bedeutsames hat in Rußland eigentlich erst das letzte Jahrhundert hervorgebracht, und für die Allgemeinheit entdeckt wurde das osteuropäische Schrifttum kaum vor Beginn der achtziger Jahre unseres Zeitalters. Als der hitzige Werberuf für den Realismus das Publikum aus der litterarischen Siestastimmung unsanft emporriß, wurde urplötzlich der russische Roman zum Idol in der modernen Strömung diesseits der Weichsel bis zur Seine. Immerzu war bis dahin die russische Litteratur die Empfangende gewesen, unsere Romantiker und Klassiker, der Franzose Rousseau und der Engländer Byron, Schelling und Hegel gaben jeweils den Prägestempel für sie ab; nun aber ward sie selbst zur Befruchtenden und sogar Paris hat sich, wie Lançon in seiner histoire de la littérature française anerkennt und wie Sarcey und andere es ihm bestätigt haben, willig dem fremden Geiste eröffnet. Daudet, Bourget, Edouard Rod, Paul Margueritte, die Brüder Rosny weisen Spuren dieses Einflusses, der cynische Prévost hält sich merkwürdigerweise für einen Anhänger Tolstojs und der mystische Huysmans hat unverdaut Russisches in sich aufgenommen. So bedarf denn die neueste russische Litteratur auch vom Standpunkt des Westeuropäers aus einer eingehenderen Würdigung; was zuvor gewesen, ist für unsere Zwecke mit wenigen Strichen erledigt.

Dem alten russischen Reiche hat der sangeslustige Ritter, vor allem auch das fleißig schreibende Mönchlein gefehlt. Von einem von diesen, Nestor, stammt eine langgesponnene Chronik; viel mehr hat die Kirche nicht gethan. Sie war es, die zur Zeit der mongolischen Horden in eilfertiger Unterwürfigkeit dem Volke die Lehre vorlebte, statt der sittlichen Begriffe gut und böse zu setzen: vom Chan erlaubt und verboten; vor der Gewalt sich zu ducken, denn Macht sei Recht. So ist es bis zum heutigen Tage geblieben. Als das deutsche Volk sich das Herz erhob an den Klängen Lutherscher Lieder und Hunderttausende die Flugschriften des gewaltigen Neuerers zu lesen vermochten, hatte drüben ein versklavtes Geschlecht die Freude an seinem eigenen Wort völlig verloren. In dumpfer Unwissenheit von der Kirche erhalten, noch heute zu drei Vierteln des Lesens unkundig, überließ das russische Volk einem kleinen Zirkel den litterarischen Genuß. Im achtzehnten Jahrhundert, wo zuerst an französischen Vorbildern eine russische Dichtung erstand, war Lomonossow, der Fischerssohn aus hohem Norden, der den Russen ihre Grammatik geschenkt und in seinen Oden die Metrik für sie gebildet hat, der einzige

Litterat aus dem Volke. Die anderen gehörten zu den obersten Fünfhundert, die auch wieder nur für die obersten Fünfhundert schrieben. Noch heute ist es ein Sport von Angehörigen der vornehmsten Geschlechter, sich schriftstellerisch zu bethätigen; Fürst Barjatinskij, Fürst Uchtomskij und Fürst Meschtscherskij sind einfache Redakteure von Petersburger Tageszeitungen. Unter den ordensternbeschmückten Dichtern des achtzehnten Jahrhunderts ragt G. R. Derschawin hervor (1743—1816), der Hofpoet Katharinas II., der die undankbare Aufgabe hatte, russisch für eine Kaiserin zu dichten, die französisch mit ihrem Troß darüber spöttelte. Das war die Zeit, wo auch der Preußenkönig Friedrich französisch aussprach, was er so durchaus deutsch dachte. Echt slavisch war an Derschawin nur der Hang zum Zerstören, die Verzückung des Gewaltmenschen, die Begeisterung über die schon von Dante in seiner divina commedia verfluchte Vereinigung von Schwert und Hirtenstab in der Hand des Selbstherrschers. „O du mit dem Blitze vergleichbares Volk, du verstehst den Tod und die Mühen zu verachten. Nur dem einen, dem Zaren, unterworfen, wirst du mit ihm allein durch die Waffen den Glauben zu verbreiten vermögen. Großes Volk, dein Gott mit dir! Wozu sind die Traktate? O Rußland, mache nur einen Schritt vorwärts und die ganze Welt ist dein!" So sang Derschawin. Macht ist Recht. Aber trotz dieser unzweifelhaft russischen Stimmung blieb der Firniß französisch. „Du kannst vor französischer Lektüre nicht einschlafen, und ich habe mich über russischen Büchern krank geschlafen" läßt Derschawins Zeitgenosse Gribojedow in seiner berühmten Komödie „Gescheitsein bringt Kümmernis" (gore ot uma) den Senator Famussow sagen, um damit sein Zeitalter litterarisch zu kennzeichnen. In diese französische Periode sind auch noch der sentimentale Historiker Karamsin, der seine Geschichte Rußlands höchst vorsichtig über das Jahr 1611 nicht hinausgeführt hat, und der behäbige Fabeldichter Krylow, der auch Lessing und Gellert meisterlich ausschrieb, zu rechnen. Aber schon beginnt der Stern von Rousseau und Voltaire zu erbleichen. Mit W. A. Shukowskij (1783—1853), dem trefflichen Übersetzer Schillers, hebt die deutsche Zeit an, bis Alexander Sfergejewitsch Puschkin (1799—1837) das Panier des englischen Dichterlords Byron aufwirft.

Puschkin, der begnadete Poet, der Meister der Form, der eigentliche Klassiker der Russen, ist in Deutschland seit Jahrzehnten bekannt, längst bevor die russische Gesamtlitteratur zum Gegenstand des Studiums in Westeuropa gemacht wurde. Bodenstedt und andere Übersetzer-Dichter haben ihn uns vermittelt. Seine Gedichte finden sich in zahlreichen Anthologien, seine stimmungsvolle Novellette vom „Hauptmannstöchterlein", seine grandiosen Naturschilderungen aus dem Kaukasus, sein an Byrons Mazeppa gemahnendes Heldengedicht „Poltawa" und sein mit Byrons Don Juan verwandter Versroman „Jewgenij Onegin" sind Gemeingut der Gebildeten bei uns geworden. In dem Drama „Boris Godunow", einem düstern und doch farbenprächtigen Gemälde aus der Geschichte des russischen Interregnums, läßt sich Puschkin zum ersten Mal ganz von den eigenen Schwingen tragen; aber auf dem Fluge zur Sonne trifft ihn die Kugel des Duellgegners. Puschkin möchte noch zu den Fünfhundert gehören; er

wünscht nicht als Schriftsteller, sondern als vornehmer Herr geschätzt zu sein. Ein leichtherziger Lebemann von internationalem Zuschnitt, in seinem modischen Weltschmerz von der bekannten „passiven Güte", dabei ein derber Epigrammatiker von ursprünglich starkem Freiheitsbegehren, wird er vom allmächtigen Chef der Gensdarmerie gehetzt, vom Minister der sogenannten Volksaufklärung gequält, von der unerbittlich thörichten Zensur chikaniert, bis er um ein Linsengericht dem ihm persönlich wohlwollenden Zaren sein künstlerisches Gewissen verkauft, — ein zusammengebrochener Mann längst schon, ehe sein Blut den Schnee im stillen Walde färbte; das erste lebende Exempel dafür, wie undankbar es ist, zwischen Ural und Njemen ein Mann der Feder sein zu wollen. Auch Lermontow, der große Lyriker der klassischen Periode, der in Ascharin einen liebevollen Verdeutscher gefunden hat, ist Puschkins Weggenosse; als er im Duell fällt, hat er Dichtungen von unvergänglicher Formenschönheit der Nachwelt zu hinterlassen, aber deren Helden sind nicht wurzelechte Russen, sondern spleenige Kosmopoliten.

Man muß jeden Menschen aus seiner Umgebung zu verstehen suchen. Kennt man das erschreckend kleine Publikum jener Dichter aus vergangenen Geschlechtern, so urteilt man milder darüber, daß sie unsicher tastend nach fremder Leier die Hände streckten. Noch bis in die vierziger Jahre galt das „Er liest Bücher!" (knigi tschitajet) als ein Ausruf scheuer Hochachtung vor ganz besonders Gebildeten. Das einfache Volk, soweit es überhaupt lesen kann, hat keine Bibel im Hausschrank, denn die ist verboten, auch kein Gesangbuch, denn die kirchlichen Litaneien sind altslavonisch; ihm fehlt also das gewöhnlichste Bildungsmittel des protestantischen Westeuropa, das dann zu weiterer Lektüre anregt. Zu Beginn des Jahrhunderts hielten aber auch die oberen Stände nichts von Gedrucktem, wenn es eines Bogens Stärke übertraf. Allenfalls las man noch Zeitungen: den „Sohn des Vaterlandes" (ssyn otetschestwa), den ein von der Polizei mürbe gemachter ehemaliger Reformer aus Angst vor dem Hunger herausgab, oder den „Russischen Invaliden" (russkij inwalid), ein Militärwochenblatt mit litterarischer Beilage, das gleich der anderen Zeitung aus Langweile in Druckerschwärze bestand. Bücher aber — und dann vornehmlich französische — wurden nur von Schöngeistern zur Hand genommen, zu deren Registrierung keine allzu vielstellige Zahl nötig war. Alles war dazu angethan, diesen totenähnlichen Geistesschlaf zu verewigen; denn mit bleierner Schwere legte sich Kaiser Nikolajs Hand auf jede individuelle Regung. In dieser Zeit aber sollte gerade die erste wirkliche Nationalpoesie der Russen geboren werden. Fürwahr, ein unglückseliges Zusammentreffen!

Die nächsten Jahrzehnte gehören dem russischen Realismus, der sich schließlich zur „Litteratur der Anklage" auswächst. Das kranke Gewissen der Nation schreit auf, aber es antwortet kein Echo germanischer Willensenergie, sondern eine müde slavische Resignation. Die Werke der erleuchteten Geister des Volkes, Gogolj, Turgenjew, Dostojewskij klingen vielfach von trostlosem Pessimismus wieder, wie das schwermütige russische Volkslied. Diese unveränderliche Molltonart, wie Windgestöhn im Schilf der Herbstlandschaft, nimmt die Herzen eigenartig gefangen. Der Ruhm des Dreigestirns der russischen Realisten durchflog Europa. Die Predigt

der Religion des Leides ward Mode. Dazu kommt die zu verblüffender Virtuosität ausgebildete Schilderung, dieses peinlich genaue Photographieren der quälenden Misere des Alltags, in die nur selten ein Strahl warmer Sonntagsfreude hineinleuchtet und nicht zuletzt der Gegenstand selbst: es sind nicht mehr kosmopolitische Allerweltsgestalten, sondern Leute mit heimischem Erdgeruch, vom Petersburger Pflaster, vom Dorfanger, aus der Schreibstube der Tschinowniks, aus der Schnapsschenke. Schnell haben die Dichter ihre Schule. Aber der Aichstrich ihres echten Gehalts ist vielfach niedriger anzukerben, als der mächtig gestiegene Schaum ihrer Popularität anzeigt. Es ist keine freie Dichtung mehr in tendenzloser Schönheit; die Poesie wird zur Magd der Politik. Gogolj, dessen Petersburger Skizzen „Newskij Prospekt", „Der Mantel", „Das Porträt" immer wieder den spitzen Stift merken lassen, der zum Stechen mehr als zum Zeichnen geschärft ist, dessen Tragikomödie „Der Revisor" kaum mehr mit Pritschengeklapper, sondern mit Hammerschlägen der bureaukratischen Korruption zu Leibe geht, dessen groß angelegter Torso „Die toten Seelen" der ganzen zeitgenössischen Gesellschaft die Schelle umhängt, und Turgenjew, der in seinen „Tagebüchern eines Jägers", „Rudin", „Ein adeliges Nest", „Am Vorabend", „Väter und Söhne", „Dunst", „Neuland" als Künstler feinsinniger Beobachtung Gogolj vielleicht noch übertrifft, an Herbheit und Geschlossenheit hinter ihm zurückbleibt, sind zwischen Spott und Thränen und Lachen doch nur die Chronisten, die offene Wunden getreulich vermelden, ohne zu ihrer Heilung etwas zu wissen. Der größte von ihnen ist unstreitig Dostojewskij (1821 bis 1881). Ihm genügt die ätzende Kritik nicht. In seinem über die ganze Welt verbreiteten Roman „Verbrechen und Sühne" (in Deutschland unter dem Titel „Raskolnikow" bekannt), der in seinem grausigen Naturalismus auf ein schwaches Nervensystem von geradezu verheerender Wirkung sein kann, zerrt er zwar seinen Helden mit diabolischer Freude an der Qual durch Blut und Unrat und Wahnsinnsnacht und ruft dann hohnlachend sein: Ecce homo! aber in demselben Moment ist auch der Anfall vorüber und in ihre Rechte tritt die stille Melancholie, die den Dichter nach einem Ausweg die sehnsüchtigen Blicke schweifen läßt. Er findet ihn. Es ist das neue Leben der Entsagung und der Arbeit für die große Gemeinschaft; nach dem Zusammenbruch des Individuums ein Aufgehen im Volkskörper. In seiner berühmten Moskauer Puschkinrede vor 20 Jahren hat Dostojewskij seine Weltanschauung in die kurzen Worte zusammengefaßt: „Demütige dich, stolzer Mensch, und vor allem brich deinen Hochmut! Demütige dich, eitler Mensch, und vor allem mühe dich auf heimatlichem Boden! Nicht außer dir ist deine Wahrheit, sondern in dir selbst; finde dich in dir, und du wirst die Wahrheit schauen!" Das ist doch keine für alle gültige Lösung des Menschenrätsels, sondern wieder nur specifisch russische Resignation. Der unselige Mann, der das Buch nach der Rückkehr von sibirischer Zwangsarbeit geschrieben, ersehnt das Nirwana; das Abgestorbensein erscheint ihm als Höchstes. Der Einzelne geht in der Herde unter, die Schuld trägt die Allgemeinheit. Der Dichter schreit nach Erlösung, aber der Versöhner bleibt ihm fremd. Das ist der Dostojewskij in seiner Reife. Alle seine früheren Arbeiten, abgesehen viel-

leicht nur von den packenden „Memoiren aus dem Totenhause" stehen weder auf derselben Höhe der Form, noch auch auf derselben Höhe der abgeschlossenen Weltanschauung. Als junger Poet tastet Dostojewskij hierhin und dorthin; wiederholt und vergeblich versucht er aus der welken Rechtgläubigkeit seiner Kirche wenigstens so viel Lebenssaft zu ziehen, um seine brennenden Lippen zu benetzen; die Kirche ist schon seit dem Mongolensturm tot und kalt und starr; mutlos lassen alle Gottsucher bis herab auf Tolstoj die Arme sinken, die sie in der Not ihrer Gewissen nach der geistlichen Mutter ausgestreckt haben. In den Schöpfungen seiner letzten Jahre „Idiot", „Nachwuchs" u. a. macht der Dichter den Prozeß einer Rückbildung durch. Er wird immer galliger in seiner slavischen Kulturverneinung gegenüber der freien Entfaltung des protestantischen Westeuropa, bis er schließlich das Baalsbild nationalrussischen Größenwahns aufstellt und so in das Zeitalter — Derschawins zurückverfällt.

Der Nachbeter und Nachtreter der „natürlichen Schule" Godolj-Turgenjew-Dostojewskij giebt es unzählige; darunter den hochbegabten, nur oft zu sentimentalen, unglücklichen Nekrassow, der sich nicht mehr damit begnügt, „das Volk bei seiner Arbeit aufzusuchen," wie Gustav Freytag den Romanschreibern rät, sondern — die Lumpen in ihrem Schmutz verherrlicht und schließlich selbst im Sumpfe untergeht. Auch Garschin, der treffliche Beobachter, und Ssaltykow-Schtschedrin, der russische Rabelais, ein Satiriker von außerordentlichem Talent, sind noch Ausläufer dieser Schule. Sie hat ein Gutes gehabt: die Fremdtümelei der älteren russischen Litteratur hört mit ihr auf und das Spielen mit westeuropäischen Begriffen weicht der ernsthaften Beschäftigung mit dem eigenen Volkstum. Auch von der Tendenz nicht geknebelte echte Poesie erwacht mit dem Frühling der russischen Bewegung. Koljzow wird zum herzenswarmen Sänger der Bauernhütte, sitzt an der Wiege der Kleinen, lauscht dem Gespräch des Ackerers mit seinem Gaul vor dem Pfluge, zeichnet uns das Vollglück in der Beschränkung. Bodenstedt, Fiedler, Liebermann von Sonnenberg und andere haben uns köstliche Proben dieser Heimatkunst ins Deutsche übertragen.

Den drei großen Romanciers der natürlichen Schule steht ein Dreigestirn von Lyrikern gegenüber, die sich in der gärenden Zeit die sociale Unbefangenheit des Kindes und in dem Rachechorus der Ankläger die Ruhe des vollendeten Weltmannes bewahrt haben: Feth-Schenschin, Maikow und der Graf Alexej Konstantinowitsch Tolstoj, der mit seinem in Westeuropa bekannteren Namensvetter Lew Nikolajewitsch Tolstoj nicht zu verwechseln ist. Aber weil sie eben vornehmlich Lyriker sind, verhallt ihre Stimme auch in den Boudoirs, während den Politischen die große Menge in den Straßen zuläuft. Feth-Schenschin, in Livland erzogen, der große Meister musikalischen Wohllauts in der Sprache, fühlt sich als Vermittler zwischen Westeuropa und Halbasien, verbindet deutsches Gemüt und französische Grazie mit russischer Kraft. Ihm strömen die Verse in natürlichem Reichtum zu, die er zu Gedichten von reinstem Idealismus vereinigt. Auch aus fremden Litteraturen bringt er seinem Volke das Beste, erschließt ihm Schätze der Kunst aus Deutschland, Frankreich und England, und macht vor allem Goethe der russischen Gesellschaft durch eine meister-

liche Faust-Übertragung vertraut. Um seiner Gedankenlyrik willen geschätzt, hat Maikow vielleicht noch größeres Ansehen in seinem Vaterlande errungen. Man nennt den verschiedenartig schillernden, allen Kulturen vertrauten Dichter oft den russischen Heine. Das ist zu wenig, denn Maikow kann auch, was Heine fehlen mußte, bis zu wildem Frohlocken national sein und einer dichterischen Apologie des Christentums galt seine Lebensarbeit; seine beiden großen Dialog-Dramen, „Drei Tode“ und „Zwei Welten“, die den Untergang der griechisch-römischen Kulturwelt und den Sieg des Kreuzes darstellen, verdienten wohl eine gute Übertragung. Die fesselndste Erscheinung in dem Idealisten-Dreibund ist aber Alexej Tolstoj, der nun leider schon 26 Jahre unter dem Rasen liegt, ohne in Deutschland die Verleger und Leser gefunden zu haben, die ihm vielleicht vor allen anderen Schriftstellern des Nachbarreiches gebührten. Dieser Grandseigneur im besten Sinne des Wortes, der als Kind noch Goethe bei einem Besuche in Weimar auf den Knieen gesessen hat, dem nachmaligen Kaiser Alexander II. als Jugendgespiel gesellt gewesen ist, als Attaché bei der Bundestags-Gesandtschaft in Frankfurt seine Menschenkenntnis begründet, auf mehreren Reisen durch Italien seine Kunstanschauung gefestigt hat, ist eine herzerquickende Persönlichkeit aus einem Guß, „denn hinter ihm, in wesenlosem Scheine, lag, was uns alle bändigt, das Gemeine.“ Ein Aristokrat durch und durch, fühlte er sich durch den Unrat, den die „natürliche Schule“ produziert, aufs tiefste beleidigt; auch das national-russische Plebejertum, das mit seinen Wasserstiefeln in die Litteratur hineinstampfte, war ihm ein Greuel. Die sittliche und kulturelle Hebung des Volkes auf den Standpunkt, den Westeuropa erreicht habe, erschien ihm als das vernünftigste Ziel. Dabei war er nicht etwa ein bedingungsloser „sapadnik“ (Westling), der seines Volkes vergißt; der beste historische Roman, der je in Rußland erschienen ist, ist Tolstojs „Fürst Serebrjannyj“, ein Buch, das durchaus russischen Geist atmet, das einzige, das uns endlich psychologisch begreiflich gemacht hat, wieso die Russen sich einen Iwan den Schrecklichen gefallen lassen konnten. Aus dem einen Roman lernen wir die russische Volksseele besser kennen, als aus der ganzen Litteratur der Anklage. Diesem epischen Werk ist eine große dramatische Trilogie gefolgt: „Boris Godunow“, Puschkins altes Thema, ein Stoff, der jeden großen Dichter reizen könnte. Von den drei Teilen dieses Dramas, „Der Tod Iwan des Schrecklichen“, „Zar Fjodor“, „Zar Boris“, ist der erste wiederholt aufgeführt, auch in Deutschland, und zwar in Weimar. Frau Katharina Pawlow hat die schöne Übertragung geleistet; auch der „Fürst Serebrjannyj“ ist übrigens in deutscher Sprache erschienen, nur leider in einer nicht ganz glücklichen und dazu nicht gerade wohlfeilen Übersetzung. Der zweite und dritte Teil der dramatischen Trilogie sind der russischen Zensur zum Opfer gefallen; sie dürfen nicht aufgeführt werden. Als satirischer Schriftsteller hat Tolstoj sich seine Sporen jenseits der Grenzpfähle seines Landes verdienen müssen; die köstliche „Istorija ot gostomyssla“, eine kurze Geschichte Rußlands in Versen, wird von durchreisenden Russen in Berlin unter den Linden eifrig gekauft, ist aber hinter Eydtkuhnen verboten. Drüben sind nur manche stachligen Verse gegen den neuen Litteraturpöbel veröffentlicht worden. Reine Lyrik fällt neben dem

Roman und den dramatischen und satirischen Gedichten die vier stattlichen Bände der gesamten Werke Tolstojs — der gesamten Werke mit Ausnahme natürlich der verbotenen, die in der Petersburger Ausgabe fehlen. Mit Graf Alexej Tolstoj wurde einer jener wenigen Russen zu Grabe getragen, die sich vollständig von den beiden slavischen Erbfehlern emancipiert haben, dem aus der Nomadenzeit überkommenen wilden Zerstörungsdrange und dem passiven Hindämmern im Herdenbewußtsein. Zwei Extreme anscheinend — und doch vereinbar in einer Brust. Auch das russische Lied kennt beides. Ihm fehlt die sonnige ruhige Heiterkeit deutschen Gemütes; es ist entweder schwermütig oder ausgelassen..

Ein Slave durch und durch ist Lew Nikolajewitsch, oder wie man ihn bei uns nennt, Graf Leo Tolstoj, der große Einsiedler von Jasnaja Poljana, der gleich dem Polenabkömmling Nietzsche als herber Kulturverächter auf den Plan tritt, tausendjährige Begriffe mit unerhörter Kühnheit niederreißt, im Zerstören von unerbittlicher Konsequenz ist. Die beiden Männer, Nietzsche und Tolstoj, haben denselben slavischen Drang gemein; daß der eine dabei von der Renaissance des Heidentums, der andere von einer eigens konstruierten Christenlehre ausgeht, ändert daran nichts. Wer den Grafen, von dessen Namen die Erdteile widerhallen, als allen Völkern gesippten Urchristen bezeichnet, der wird ihn nie erfassen; nur aus seinem Blute heraus ist der Mann zu verstehen, von seiner Nation ist er nimmer zu trennen, und auch das A und O seiner Lehre, das „Widerstrebe nicht dem Übel!" ist nicht aus dem Christentum geboren, sondern, dem Grafen selbst vielleicht unbewußt, aus seinem russisch-nationalen Erbstück der Passivität. Tolstoj hat auch von positiv christlicher Seite aus seine Erklärer erhalten; das Schönste über ihn hat hier vielleicht Jeannot Emil Freiherr von Grotthuß in seinen „Problemen und Charakterköpfen" geschrieben, aber auch er läßt sich täuschen. Der ungeheuren Verwirrung, die Tolstoj von der „Kreutzersonate" an bis zum heutigen Tage in den Seelen angerichtet hat, so daß man neben der Gefahr Nietzsche fast schon von einer Gefahr Tolstoj sprechen muß, können wir nur Herr werden, wenn wir daran festhalten, daß dem Grafen Tolstoj nicht etwa unter dem russischen Bauernkittel ein in dem idealsten Sinne christliches Herz schlägt, sondern daß ein durch und durch russisches Herz dort pocht, wo der Mantel des Kreuzfahrers über die Brust fällt. Durch seine Schrift über „Patriotismus und Christentum" raubt er leicht den bedenklichen Leuten, die ihn nicht zu durchschauen vermögen, die Freude am Vaterlande, wie er durch die „Kreutzersonate" den Frieden in zahllosen Familien zerstört hat. Durch eine ganze Reihe von Aufsätzen zertrümmert er uns den Genuß an den ewigen Schönheiten der Kunst und in anderen Büchern hinwiederum stachelt er unser Gewissen überhaupt gegen jeden Kulturfortschritt. Nichts auf der Welt, wofür dieser geistesgewaltigste aller Nihilisten nicht die Sprengbüchse bereit hielte, Umsturz aller Dinge verkündet er mit eiskühlem Kopfe, und eine wunderbare Macht übt er über die Herzen, weil es angeblich die unerbittliche Wahrheit ist, die er predigt, weil er den lauteren Urquell des Christentums entdeckt haben will und man ihm glaubt, was er sagt, da er thut, was er sagt. Und doch muß vor einem einzigen Wort aus göttlichem Munde, das am

Eingang in die irdische Pilgerfahrt der Menschheit steht, dieses ganze slavische Zerstörungssystem in alle Winde zerflattern, vor dem Wort: Beherrschet die Erde und macht sie euch unterthan! Das ist der Freibrief, der uns und unsere Arbeit im Weltgetriebe adelt; den konnte Rousseau nicht zerreißen, der mit seinem „Zurück zur Natur!“ Unheil genug angerichtet hat, den raubt uns auch nicht Tolstoj, der unserem Jahrhundert die alte Irrlehre wieder vorhält. „Ich habe einst Rousseau so vergöttert, daß ich sein Portrait in ein Medaillon fassen und zusammen mit meinen Heiligenbildchen auf der Brust tragen wollte,“ bekennt Tolstoj. Das merkt man ihm noch heute an. In seiner Schrift „Über das Leben“ setzt Tolstoj diesen Teil seiner Weltanschauung, das Negative, das Kulturverneinende, auseinander; die ganze komplizierte Thätigkeit der Menschen mit ihrem Handel, ihren Kriegen, ihrem Weltverkehr, ihrer Wissenschaft, ihren Künsten sei nur das Gedränge einer verrückten Masse an den Thüren des Lebens. Das Positive aber, das im Grunde auch herzlich wenig positiv ist, erfahren wir durch die Schrift: „Worin besteht mein Glaube?“ Er besteht darin, daß die Lehre Christi: „Ich aber sage euch, daß ihr nicht widerstreben sollt dem Übel!“ das Hauptstück des Evangeliums sei. Unrecht erdulden ist danach das Vornehmste. Die Religion des Leides, die passive Güte — das ganze Register der ersten nationalrussischen Dichtung aus der Zeit der natürlichen Schule taucht wieder auf. Auf die Gnade Christi zu bauen, sei ein verhängnisvoller Irrtum; die Moralvorschriften des Christentums seien nicht undurchführbar. Damit kommt also Tolstoj auf die Selbsterlösung des Menschen heraus; wir sollen gut sein und Böses erdulden, das ist alles. Und vielleicht liegt in dieser Lehre, die uns nach jedem Griff in die Tasche für den Klingelbeutel und nach jedem Erdulden einer Frechheit eines Dienstboten zum verdoppelten Pharisäer macht, eine noch größere Gefahr, als in dem Racheruf gegen den Fortschritt. Tolstoj ist ein Russe in Reinkultur; nieder mit den Palästen, hinaus in die Steppe, weg mit der Differenzierung, hinein in die Herde! Das ist bei vielen der typische Schluß, wie auch Tolstojs Anfänge die typischen der russischen Vornehmen waren: er studierte ein wenig (in Kasanj), er war ein wenig Offizier (im Krimkrieg), er war ein wenig Gutsbesitzer (auf Jasnaja Poljana) und er war sehr viel auf Reisen; die erfüllten ihn mit der ganzen Bildung Westeuropas, aber religiösen Halt fand er an den Lehren seiner Kirche nicht, so daß er im Alter sich selbst seine innere Katastrophe bereiten mußte. Daheim auf seinem Gut lebt Tolstoj als Bauer und nährt sich vegetarisch in paradiesischer Einfachheit. Ganz verachtet er freilich nicht die Erfindungen unserer Kultur. So spielt er beispielsweise sehr gern eine Partie Lawn-Tennis und zieht eine Sense aus gutem Stahl einer schlechten Sichel vor. Seiner Familie läßt er in ihrem Leben freie Hand — denn er widerstrebt nicht dem Übel. Das Geschäftliche besorgt für ihn seine Frau, eine geborene Sophie Behr, Tochter eines Moskauer nichtrussischen Arztes, die ihrem Manne eine verständige Helferin geworden ist. Der Graf selbst lebt nur seiner physischen Arbeit, der Schriftstellerei und dem Wohlthun; eine imponierende Gestalt von einer eisernen Charakterstärke, die stets die letzten Konsequenzen zu ziehen bereit ist. Als Dichter ist er, den die

Welt mehr als Reformator bewundert, der natürlichen Schule zuzurechnen, mit der er groß geworden ist; er war Turgenjew persönlich ein lieber Freund. Sein letzter Roman, die grandiose, aber stellenweise etwas ermüdende „Auferstehung" ist ein direkter Abkömmling von Dostojewskijs „Verbrechen und Sühne", mit dem sie auch den ähnlichen Ausklang gemeinsam hat. Sein Drama „Die Macht der Finsternis" ist von geradezu brutalem Naturalismus. Seine Romane vom Zenith des Lebens, „Anna Karenina", „Krieg und Frieden", und andere weisen Vorzüge und Nachteile des Realismus auf: meisterhafte Beobachtung bei künstlerischem Verständnis selbst für das scheinbar Unbedeutsame, andererseits aber auch ein zu liebevolles Sichversenken in Äußerlichkeiten; wie Zola fünf Druckseiten lang einen höchst nebensächlichen Hut zu analysieren fertig bringt, so ergeht sich Tolstoj in seinem Riesenroman über das Jahr 1812 nebenbei so sehr in der Schilderung kleinlicher äußerer Züge Napoleons, daß von dem ganzen gewaltigen Feldherrn im Eindruck des Lesers schließlich nur ein recht erbärmliches Menschlein zurückbleibt. In ihrer Einfachheit und Reinheit wunderbar schön, von köstlichstem Idealismus getragen, sind einzelne Erzählungen aus der ersten Manneszeit des Dichters: „Jugendjahre", „Morgen eines Gutsbesitzers", „Kriegsgeschichten" und andere. Gehen wir aber bis zu den Anfängen Tolstojs zurück, bis zu seiner Kommandierung in den Kaukasus, wo er als Fähnrich auf dem Pegasus in die wildprächtige Natur sprengt, so finden wir Anklänge an Puschkin und Lermontow. Der Entwicklungsgang Tolstojs wird so zum Entwickelungsgang der russischen Litteratur im 19. Jahrhundert.

Mit dem Beginn der achtziger Jahre, von wo der Siegeszug des russischen Romans in den Westen zu datieren ist, ist in Rußland litterarisch eine Ruhepause eingetreten. Erst neuerdings, zu einer Zeit, wo auch der greise Lew Nikolajewitsch durch seine „Auferstehung" gezeigt hat, daß er doch noch mehr kann, als Traktätchen und Broschüren schreiben, pulsiert wieder neues Leben im Zarenreiche. Gehorsam der Mode ist aber der Roman jetzt von der Novelle, dem Essai, der Skizze abgelöst. Anton Tschechow, der russische Maupassant, ist der hervorragendste Vertreter der neuen Gattung. In Deutschland wird viel dafür gethan, ihn zu „lancieren". Tageszeitungen drucken ältere seiner Arbeiten, und der „Simplizissimus" bestreitet fast allwöchentlich einen Hauptteil seines Bedarfs bei ihm. Tschechow ist Pessimist, wie nur irgend ein leberkranker Einsiedler; er kennt nicht das befreiende Lachen, sondern nur die erstickende Lache. In jeder Frucht, die er vom Baume des russischen Lebens pflückt, findet er unfehlbar den Wurm. Aber kleine Meisterwerke in der Form sind alle seine Skizzen; und da ihnen meist das eigentliche „Unanständige" der Erzählungen Maupassants fehlt — bei den Russen kommt das Sociale vor dem Sexuellen — so werden sie vermutlich ihren Weg durch Deutschland nehmen. Sie bedeuten eine Bereicherung unserer völkerpsychologischen Kenntnisse, aber sie machen den Leser trostlos. Ähnliches läßt sich von Maxim Gorjkij sagen, dem Hofpoeten des „barfüßigen Regiments", wie sich in Rußland der fünfte Stand der Obdachlosen und sonstigen Ausgestoßenen der Gesellschaft bezeichnet; Gorjkijs Lieblingsmodell ist der weichherzige Lump, der gerührte Säufer, der moralische Stromer,

und ein heißer Strahl des Erbarmens bricht ihm aus den Augen, wenn er von diesen Stiefkindern des Glückes erzählt. Seine Skizze „Konowalow" ist eine Perle darunter; leider bis jetzt erst in russischer Fassung. „Wozu bin ich auf der Welt, wem bin ich nötig? Helft mir, lehrt mich zu leben!" das ist die Frage und die Bitte aller dieser armen Leute. Und wenn man auf die Untertöne in den Erzählungen der übrigen Modernen lauscht, des Korolenko, Mamin (Sibirjak), Potapenko, Wereßajew, so hört man auch hier wieder das Pochen an den verschloßenen Thüren.

Es geht ein Raunen und Rufen, ein Suchen und Sichten durch die neue Litteratur unseres Nachbarreiches. Warum? Warum? erklingt es überallher; warum dies unser Leben? Die Gesellschaft weiß keine Antwort, der Staat schweigt still, die Kirche lächelt blöde. Aber das Sehnen nach der Freiheit eines Christenmenschen wird lauter und lauter. Und vielleicht erstrahlt das Morgenrot dieser Freiheit doch noch einmal über dem Hundertmillionenvolke und findet unter den Bücherweisen jubelnde Verkünder.

---

37. Die unchristlichen und antichristlichen Weltanschauungen der Gegenwart.

Von Lic. **Weber**.

Ein kurzer Überblick soll uns die feindlichen Heereshaufen zeigen, welche augenblicklich die Kirche der deutschen Reformation bedrohen.

Da ist zunächst die öffentliche Meinung des Materialismus, weit verbreitet in den Kreisen der Ärzte, der Gewerbetreibenden, der Arbeiter, die da meint, es gebe überhaupt keine sittliche Menschheitsgeschichte im Sinn eines Kampfes sittlicher Freiheit, sondern nur eine Naturgeschichte, die, wie Kögel treffend sagt, drei Blätter umfasse: hinter einem Titel, auf dem die Angabe der Verfasserschaft fehlt, auf der ersten leserlichen Seite das Tier, auf der zweiten der Mensch, auf der dritten und letzten der Moder. So raubt eine falschberühmte, in Wahrheit vertierte Weisheit dem Menschen die Krone der von Gott stammenden und auf Gott als ihr Ziel zurückgehenden Persönlichkeit. Mit einer Ewigkeit, einem Gericht, einer Verantwortlichkeit, einem Wiederauf- und Weitererleben nach dem Tode ist es da nichts.

Es giebt nur ein Diesseits, und dies Diesseits ist erfüllt von dem trostlosen Kampf ums Dasein nach dem Gesetz der Selbstsucht und der Stärke. Das ist der Nährboden der Socialdemokratie und aller Umsturzbestrebungen, aber ebenso der Brutalitätsvergehen und Verbrechen. Nicht Erlösung, sondern Selbsthülfe, nicht Befreiung von der Sünde, sondern Sichausleben der Sünde als eines Erlaubten und Berechtigten, weil eben aus der Tiernatur des Menschen mit Notwendigkeit Hervorgehenden ist da

die Losung. Aber welche Gewaltthat, den Menschen so zu enterben, welche mit den Thatsachen des Gewissens und der Religion im Widerspruch stehende Absetzung des Menschengeschlechtes aus seiner göttlichen Würde und Bestimmung!

Kögel knüpfte in einer seiner ergreifendsten Predigten (über Joh. 12, 35—50) mit dem Thema: Eine Zeitungsnummer und unser Abschnitt aus dem Johannisevangelium, an ein Vorkommnis in Berlin an, das in der ersten Oktoberwoche des Jahres 1882 Berlin mit Grauen und Abscheu erfüllt hatte, um daran die Früchte des Materialismus und einer von Gott gelösten Bildung zu zeigen. Er sagte damals: „Ist Bildung wirklich verbürgt durch Citate aus Dichtern? Auch der Unselige, der an seinen vier Kindern des fünffachen Mordes angeklagt und überwiesen ist, wußte Stellen aus Dichtern zu citieren und nannte sich im übrigen mit Stolz „freireligiös"! Ist Bildung wirklich, wie man vielfach behaupten hört, verbürgt durch Interesse für naturhistorische Schriften? Auch dieser fünffache Mörder hatte Darwins Schriften — er meinte daraus den Irrwahn, die Beschönigung für seine finstern Gänge ziehen zu können, einen lebendigen, die Menschen zur Verantwortung fordernden Gott gebe es nicht mehr, die „Entwicklung" der Natur sei das erste und das letzte Wort, der „Kampf ums Dasein" sei alles! Ist Bildung, wie die Fenier von Irland, die Mitglieder der Commune von Paris, die Nihilisten aus Rußland meinen, wirklich auf dem Wege verbürgt, den in blutrotem Mantel, die rauchende Brandfackel in der Hand, die Revolution geht? Solche Bildung, ein Sodomsapfel am toten Meere der Revolution, der Inhalt Asche. Auch jener fünffache Mörder hatte unter seinen Büchern eins über „Revolution" in der Berechnung, wenn nun Darwin den lebendigen Gott überflüssig mache und wenn nun die Revolution die Throne niederbreche und wenn nun erst die Gewalt der Massen der Obrigkeit das Schwert aus der Hand winde, dann dürfe man auch frevelnd die Ehe brechen und seine Kinder erdrosseln! Diese eine in ihren Berichten von Blut triefende Zeitungsnummer ist ein Beleg: wer in Finsternis wandelt, weiß nicht, wohin er geht. — Die Sünde ist der Leute Verderben. Und Bildung ohne Glauben ist ein Leib ohne Herz, zur Rechten Dressur, zur Linken Abgefeimtheit."

Aus dieser Weltanschauung des Materialismus muß notwendig der Pessimismus hervorgehen. „Was besteht, ist wert, daß es zu Grunde geht." „Der Übel größtes ist das Dasein." „Nicht geboren werden ist das beste, das nächstbeste frühe sterben." Trostlosigkeit ist nach dieser Lehre der Stempel aller Dinge, und der Schauplatz der Erde ist ebenso öde wie schnöde. Nicht Versöhnung, sondern Untergang, nicht Erlösung, sondern Vernichtung soll man suchen. Diese Weltanschauung ist bei ernsten Denkern wie Ed. von Hartmann ernst zu nehmen, aber schon von einem Schopenhauer sagt Dr. Ernst Bowinckel mit vollem Recht: „Jede Spur von Unmittelbarkeit, von einem naiven Glauben an irgend etwas im Himmel oder auf Erden ist verschwunden; anstatt dessen ist nur der aristokratische, aber ärmliche Ekel an allem Positiven geblieben, der den philosophischen Trieb dazu benutzt, um allem außer der Resignation systematisch die Berechtigung abzusprechen." Und bei einer

großen Menge anderer ist diese Weltanschauung nur ein Resultat der mißbrauchten Nerven, der mißvergnügten Laune, des frühen selbstverschuldeten Lebensüberdrusses, des blasierten Weltschmerzes. Es ist die Weltanschauung aller derer, denen der Materialismus den Glauben stahl und nichts als einen Stein zurückließ, und die — ohne sittlichen und religiösen Halt — durch Trunksucht, Wollust, Schuldenmachen sich selbst zu Grunde gerichtet haben und die nun alle Welt anklagen, nur sich selbst nicht. Das Ende ist bei Unzähligen der Selbstmord.

Einen höheren Standpunkt als diese trostlose, an der Erde haftende und in unterirdischen Tiefen sich verlierende Weltanschauung des Materialismus und Pessimismus vertritt die Weltanschauung des Humanismus. Sie setzt wenigstens ein specifisches Menschenwesen, das über das Tierwesen hinausragt, voraus. „Menschlichkeit", „Humanität" — in keinem Zeitalter ist dies Wort so viel gepredigt und gepriesen worden als in dem unsrigen. Aber der Humanismus auch unserer Tage vergißt so oft, daß alle wahre Humanität aus dem Christentum stammt. Jesus Christus, unser Herr, ist es gewesen, der auf die pharisäische Frage: Wer ist denn mein Nächster? sein großes Samaritergleichnis gab und mit den Worten begann: „es war ein Mensch", Jesus Christus, von dem die neue Ordnung der Dinge stammt, daß in ihm nicht Knecht noch Freier, nicht Mann noch Weib, nicht Grieche noch Skythe ist, sondern sie alle einer in Christo, eine erlöste Menschheit, eine Gottesfamilie. Von diesem biblischen Grunde hat sich der Humanismus eines Moritz von Egidy und der ethischen Kultur gelöst. Wohl hielt der erstere noch ein sogenanntes „einiges Christentum" fest, aber dies Christentum war nur dürftiger Rationalismus, und wenn er mit diesen armseligen Resten von der Tafel des Gottesreichs die Menschheit sättigen, die Erziehung reformieren, die Verhältnisse erneuern wollte, so war das eine sonderbare Schwärmerei. Es war ein auf die Spitze getriebener Individualismus, der alle göttlichen Ordnungen negierte und einen „Edel-Anarchismus" ohne jede Zukunftshoffnung proklamierte. Nichtsdestoweniger muß auch ich aus persönlicher, scharfer Auseinandersetzung mit Egidy in einer Volksversammlung zu Barmen heraus ihm bezeugen, daß er bei aller Konfusion doch ein mutiger, ehrenwerter und wohlmeinender Mann war. Nur — die Realitäten des Lebens hat er nicht gekannt. Mit Niebuhr, dem großen Historiker, zu reden, sinkt die Humanität ohne Divinität zur Bestialität herab. Die französische Revolution hat uns das gezeigt. Als Frankreich die Worte „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit" auf seine Fahnen schrieb, begann es mit der Absetzung Gottes und schloß mit der Ermordung seines Königs und mit dem gegenseitigen Sicherwürgen der Volksführer unter einander. Die Guillotine, das war seine Brüderlichkeit, seine Humanität.

Mit der Parole der Humanität, der Befreiung der Unterdrückten, der Hebung der Schwachen, der Einsetzung der Enterbten in ihr Recht tritt heute auch die Socialdemokratie auf den Plan, aber was sie thatsächlich anstrebt, ist doch die Herrschaft des Proletariats über alle anderen Stände, also die Vergewaltigung des Ganzen zu Gunsten eines einzelnen Gliedes.

Vom Humanismus wenden wir uns zum Ästheticismus, der Weltanschauung aller unchristlichen Künstler und Kunstfreunde. Es ist die Renaissance des heidnischen Griechentums, ähnlich wie am Ende des 15. Jahrhunderts in Italien. Jene Bildung und Kunst der italienischen Renaissance trug das Heidentum in ihrem Herzen, und unsere Kunstschwärmerei von heute ebenso. Der nackte Menschenleib das Höchste der Schönheit — der Mensch sich selbst das Höchste — Befriedigung der Naturtriebe das einzige Gesetz des Lebens, das ist die Losung dieser Kreise. Das Christentum ist ihnen etwas Unnatürliches und Naturfeindliches, etwas Kultur-Hemmendes, Reaktionäres, weil es Zucht und Scham, Selbstverleugnung und Kreuzigung der Lüste und Begierden fordert, Heinrich Heine und Paul Heyse sind die echtesten Vertreter dieses Standpunktes. Der Dämon der Ironie hat in H. Heine alles gehöhnt, was dem Gemüte teuer sein kann: Liebe, Glauben, Unschuld, Herzensfrieden. Er hat zu den schmutzigsten Cynismen, den widrigsten Bildern gegriffen und hat diese üblen Würzen absichtlich zu Reizmitteln verwendet.

Und ebenso ist bei Paul Heyse ästhetische Ichsucht, Selbstbefriedigung im Kultus des Schönen, die im Kern materialistisch und gottfeindlich ist. Bei dieser Weltanschauung soll „das Morgenthor des Schönen in der Erkenntnis Land führen". Aber dies Thor führt nur in ein Traumland hinein und ist selbst nur aus Schein und Schimmer gewoben. Vergessen machen kann uns die Kunst mit sanfter Täuschung oder im berückenden Rausch der Sinnlichkeit dieses Lebens Elend und Not, Sünde und Schuld, aber kein Darbender, kein sittlich Verlorener, kein zum Tode Ermatteter findet bei der Kunst Rettung, Erlösung, Befreiung; im Gegenteil, sie stürzt ihn nur tiefer ins Elend hinein. Nie gab es eine Gesellschaft so glänzend gebildet wie jene italienische Renaissancegesellschaft, so kraftvoll und schöpferisch an unsterblichen Meisterwerken der Kunst, und doch zugleich so tief unsittlich, so tief verderbt, so bestialisch selbstsüchtig. Dies war die Zeit, welche einen Cäsar Borgia hervorbrachte, ihr Abbild, ihr Ideal und zugleich ihr Entsetzen. Und wer heutzutage von den Schriften eines Heinz Tovote etwas kennt, der weiß, daß die Kreise, die dieses Mannes Bücher lesen und ihnen Beifall spenden, die Kreise der Berliner „modernen Million" (O. von Leixner), um kein Haar besser sind, als jene Kreise am Ende des 15. Jahrhunderts, nur im Gegenteil noch etwas gewöhnlicher.

Vom falschen Ästheticismus kommen wir zum Nietzscheanismus, dieser modernsten Krankheit der deutschen Jugend. Es ist merkwürdigs daß die italienische Renaissance, indem sie das Heldenideal des Altertum, neu erweckte, neben der ästhetischen auch eine politische Wirksamkeit übte, indem sie die Städte und Staaten Italiens mit jenen nach Macht und Ehre dürstenden, gewaltthätigen, rücksichtslosen, kraftstrotzenden Tyrannen erfüllte, deren Genialität nur durch ihre Verachtung aller Gebote der Sittlichkeit erreicht wurde.

Das führt uns zu Nietzsche hinüber, dem Mann des Übermenschentums, dieser „Mischnatur von Dichter und Denker, die im Kerne krankte", aus deren Büchern aber doch ein Glutwind hervorwirbelte und eine Menge von Schlagworten in die aufgeregten Köpfe der deutschen

Jugend flatterte, denn das imponierte eben ihrem Kraftgefühl, — diese Vorstellung vom „Übermenschen", der freier Herrscher über alles ist und jenseits von gut und böse lebt, und von der „Herrenmoral" im Unterschied von der Knechtsmoral der Christuslehre. Aber welch eine jammervolle Karikatur von Luthers „Freiheit eines Christenmenschen"! Welch eine Überhebung des Geschöpfes wider und über seinen Schöpfer! Welch eine Verkennung jeder Moral, wenn es heißt: der Grundtrieb der Moral ist der Wille zur Macht! Welch eine Mißdeutung der Geschichte, wenn ihm Napoleon I., diese Völkergeißel, dieser Mensch der Selbstsucht, als das fleischgewordene Problem des vornehmsten Ideals an sich, Synthesis von „Unmensch und Übermensch", bei dem für Mitleid kein Platz ist, erscheint. Daneben steht, namentlich im Zarathustra, freilich auch ein feinerer und geistigerer Typus. Macht gewinnt nur, wer seiner selbst mächtig ist, Härte und Strenge gegen sich selbst übt, durch fortgesetzte Selbstüberwindung, also durch Leiden hindurchgegangen ist; die Grausamkeit ist eine besondere Art von Mitleid: „was fällt, das soll man auch noch stoßen".

Aber welche unsinnige Vorstellung ist und bleibt es doch, daß die Kleine-Leute-Moral erst den Gegensatz von gut und böse geschaffen und in die Welt gebracht habe! Böse sei im Sinne dieser Moral eben der Gute der anderen Moral, der Vornehme, der Mächtige, der Herrschende. Das sei die große Umwertung der ursprünglichen moralischen Werte, wie sie durch den Sieg des Pöbels, der Herde, der Sklaven vollzogen wurde! Durch den Staat und sein Strafsystem, durch das Christentum und seine asketischen Ideale werden die Starken als Verbrecher behandelt und angesehn, und sie verkümmern und ersticken in dieser Luft. Darum weg mit der christlichen Kultur und mit dem heutigen Staat! Ecrasez l'infâme! — das ist die Voltairesche Stimmung, aus der heraus Nietzsches letztes, schon ganz krankhaftes Werk „der Antichrist" geschrieben ist, in dem er in nervöser Ungeduld und grandiosem Größenwahn sich selbst als den alles neuschaffenden Philosophen und Übermenschen fühlt. Wir sehen, es ist derselbe innerlich hohle, ästhetische Aristokratismus, wie in der Renaissancezeit. Und Hofprediger Dr. Friedrich in Dresden hat völlig recht, wenn er in seiner Broschüre über „die religiösen und sittlichen Gefahren in der Philosophie Friedrich Nietzsches" (Dresden, W. Bänsch, 50 Pfg.) sagt: „Ob Nietzsche noch so kühn erklärt: Daß ich euch mein ganzes Herz offenbare, ihr Freunde: „wenn es Götter gäbe, wie hielt ich's aus, kein Gott zu sein! Also giebt es keine Götter!" und noch so zuversichtlich ruft: „Tot sind alle Götter: nun wollen wir, daß der Übermensch lebe" — es überragt diesen als „Antichristen" der „Christ und als „Inmoralisten" der „Prediger der Seligpreisungen"!"

Eine einzigartige Gegenüberstellung, doch angesichts der furchtbaren religiösen und sittlichen Gefahren in der Philosophie Friedrich Nietzsches zugleich ein Trost: „Auf der einen Seite der „Übermensch", welcher aus Selbstsucht alles Leben vernichtet, und auf der andern Seite der „Gottmensch", der sein Leben gegeben hat zu einer Erlösung für viele."

Wir kommen vom Nietzscheanismus zum Nationalismus oder der Überspannung des nationalen Bewußtseins. Wohl ist gerade in

unserer Zeit das nationale Pathos, die nationale Begeisterung als Gegengewicht gegen die vielen zersetzenden Mächte wichtig und nötig. Die deutsche Jugend jubelt mit Recht bei den Namen Bismarck, Treitschke, Ad. Wagner, Stöcker, weil sie darin Verkörperungen des deutsch-nationalen Gedankens auch gegenüber den fremden Elementen inmitten unseres Volkslebens sieht. Das Judentum erschien dem Historiker Treitschke als ein Tropfen fremden Blutes im deutschen Volkskörper, und er wetterte gegen die jüdischen Auswüchse mit sittlichem Ernst und nationalem Pathos. Dasselbe hat Hofprediger Stöcker noch in ganz anderem Maße gethan, und er hat sich um sein Volk dadurch verdient gemacht.

Aber es giebt auch einen grundverkehrten Rassenantisemitismus, wie ihn z. B. der radikale und positivistische Eugen Dühring in seiner Schrift „Die Judenfrage als Rassen-, Sitten- und Kulturfrage" repräsentiert. Und es giebt einen Nationalismus, ein Alldeutschtum, einen Kultus des Deutschtums, der die christlichen Grundlagen unsers Volks- und Staatslebens völlig ignoriert, ja ausrotten und zur Wotan-Religion zurückkehren möchte. Da will man das Alte und wo möglich auch das Neue Testament aus den Schulen hinaus haben, da schwärmt man für Richard Wagners Götter- und Heldengestalten, während man das Evangelium kaum mehr kennt.

Gegen solchen Nationalismus machen wir Front und verlangen, daß der Deutsche sich stets daran erinnere, daß er ein christlicher Deutscher ist und daß unser Volk sein Größtes und Bestes dem Christentum verdankt.

Wir kommen zum Mysticismus oder all den unklaren, scheinreligiösen Surrogaten für das biblische Christentum bezw. Entstellungen desselben, welche in der Luft unserer Zeit bacillenartig herumschweben. Richard Wagner ist uns gleich ein Beispiel dafür. Professor Ziegler weist mit Recht darauf hin, daß in seinen Tonwerken die Mitleidsmoral eines Schopenhauer, welche die Schranken der Vereinzelung durchbricht, als identisch oder doch als wesensverwandt angesehen wird mit der christlichen Lehre.

Der Buddhismus ist es vor allem, der in unserer Zeit Anhänger wirbt. „Die okkulte Welt" nennt sich z. B. ein aus dem Englischen übersetztes Werk von A. P. Sinnett (Leipzig, W. Friedrich), von dem in Amerika mehr als 6 Auflagen erschienen sind. Es ist der „esoterische Buddhismus", der hier gelehrt wird. „Der Okkultist vermag seine Seele aus seinem Körper auszusenden (?), und dadurch kann für ihn auch nicht der geringste Zweifel bestehen, daß er wirklich eine Seele hat." „Die okkulte Wissenschaft spekuliert nicht über die Unsterblichkeit der Seele; sie kennt die Thatsachen." Dem Okkultismus nahe verwandt ist der Spiritismus, das Geisterbeschwören, wie es ja in Berlin einen bedenklichen Umfang angenommen hat. Dazu kommt in neuester Zeit die sogenannte „christlich-wissenschaftliche oder metaphysische Heilmethode", für welche das Böse mit seiner ganzen Gefolgschaft nichts als ein leerer Wahn ist. Da Gott alles in allem ist, hat das Böse im Weltall keine Stätte und ist eine bloße Scheinschöpfung des Menschen!! In ähnlichen pantheistischen

Bahnen wandelt die neuſte Religionsgründung der als Dichter und Kritiker bekannten Gebrüder Hart, von denen der eine, Heinrich, ſeit 1887 an einem Epos, dem „Liede der Menſchheit“ arbeitet; beiden Brüdern ſind gemeinſam das Mitgefühl mit dem vierten Stande, aber zugleich ei ne Ar von anarchiſtiſcher Weltanſicht, die aus künſtleriſchem Freiheitsdrang und aus der Phantaſie ſtammt.

Wir ſehen, es gärt und wogt durcheinander. Möge eine Zeit neuer Klarheit und Wahrheit kommen!

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

Buddha
Mohammed
Christus

ein Vergleich

der drei Persönlichkeiten und ihrer Religionen

von

Robert Falke,

Divisionspfarrer in Erfurt.

2. Auflage. 2 Teile à 3 M., geb. à 3,60 M., zus. geb. 7 M.

Goebel, Prof. D. S., **Johannes der Täufer,** Dichtung und Wahrheit. Vortrag. 40 Pf.

Sogemeier, H., **Das Menschheitsideal** in Goethes „Faust" und Hauptmanns „Versunkener Glocke". Vortrag. 0,60 M.

Thimme, Dr. Ad., **Lied und Märe.** Studien zur Charakteristik der deutschen Volkspoesie. 2 M., geb. 2,80 M.

Soeben erschien:

Karl Barthel:

Deutsche Nationallitteratur der Neuzeit.

10. Auflage,

neu bearbeitet und fortgesetzt

von

Max Vorberg.

Vollständig in ca. sieben Lieferungen à 1,50 M.

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

Prof. D.Dr. A. Freybe:

Faust und Parcival. Eine Nacht- und eine Lichtgestalt von volksgeschichtlicher Bedeutung. 4,80 M., geb. 5,50 M.

Der ethische Gehalt in Grillparzers Werken. 80 Pf.

Das Redentiner Osterspiel in gemeindeutscher Sprache. 2 Teile. 5 Handlungen. 1 M., 10 Ex. 8 M.

Ostern in deutscher Sage, Sitte und Dichtung. 2 M., geb. 2,50 M.

Der Karfreitag in der deutschen Dichtung. 3 Vorträge. 1,80 M., geb. 2,40 M.

Die heilige Taufe und der Taufschatz in deutschem Glauben und Recht, in der Sitte des Volkes und der Kirche, in deutscher Sage und Dichtung. 4 M., geb. 4,80 M.

Martin Luther in Sprache und Dichtung. 2 M., geb. 2,50 M.

Züge zarter Rücksichtnahme und Gemütstiefe in deutscher Volkssitte. 2,40 M., geb. 3 M.

Züge deutscher Sitte und Gesinnung.

1. Heft: Das Leben in der Treue. 2. Aufl. 1,20 M.
2. Heft: Das Leben im Recht. 2. Aufl. 4 M.
3. Heft: Das Leben im Dank. Eine Sammlung einiger Dankessitten. 1,20 M.

Das deutsche Haus und seine Sitte. 2,20 M., geb. 3 M.

Altdeutsches Leben. Stoffe und Entwürfe zur Darstellung deutscher Volksart. 3 Bände. Ermäß. Preis 4 M., geb. 5 M.

Was kann die Schule zur Erhaltung der christlichen Volkssitte beitragen? Richtlinien u. Grundgedanken. 2. Aufl. 40 Pf.

Die Pflege der christlichen Volkssitte durch die Schule. Vortrag auf Grund der „Richtlinien". 1 M.

Georg Rollenhagens Leichenpredigt zum Begräbnis eines reichen Mannes. Ein parodistisches Meisterstück. 40 Pf.

Vilmar, Prof. D. A. F. C., **über Goethes Tasso.** 2. Aufl. 1 M.

Claassen, Johs., **Die Poesie im Lichte der christlichen Wahrheit.** I. Die Nibelungensage und das Nibelungenlied. II. Die Gralsage und das Parcivallied. 1,20 M.

Fürer, P. C. E., **Weltende und Endgericht** nach Mythologie, Naturwissenschaft und Bibel. Vortrag. 3. Aufl. 40 Pf.

Biographien.

Arndt, Ernst Moritz. Sein Leben und Arbeiten für Deutschlands Freiheit, Ehre, Einheit und Größe dargestellt von Rudolf Thiele. 2,40 M., geb. 3 M.

Dante. Sein Leben und seine Liebe im christlichen und deutschen Lichte. Von J. Clarissa. Mit Bild. (2 M.) 60 Pf.

Grillparzer, Franz. Sein Leben, Dichten und Denken von Dr. E. Lange. Mit 2 Porträts. 2,40 M., geb. 3 M.

Hamann, Johann Georg, Leben und Werke in geordnetem, gemeinfaßlichem Auszuge. Durch J. Claassen. Mit Hamanns Bildnis. (6,90 M.) 3 M.

Hutten, Ulrich von. Zur Erinnerung an die Feier des 400jähr. Geburtstages von Dr. A. Lange. 1,50 M., geb. 2 M.

Lessing, G. E., Leben und ausgewählte Werke im Lichte der christlichen Wahrheit. Von Joh. Claassen. 2 Bände. (8 M.) 3 M.

Livingstone, David. Sein Leben. Hauptsächlich nach seinen unveröffentlichten Tagebüchern und Briefen. Von W. G. Blaikie. 2 Bände. 7,20 M., geb. 8,50 M.

Luther, D. M. Hundert Stimmen namhafter Männer aus vier Jahrh. von F. H. Eickhoff. Ermäß. Preis 60 Pf.

Mathesius, M. Johannes, ein luth. Pfarrer des 16. Jahrh. Sein Leben und Wirken dargestellt von Dr. Kar. Amelung. 3,60 M., geb. 4,50 M.

Melanchthon, Philipp. Sein Leben aus den Quellen dargestellt v. R. Schaefer. Mit Bild. 3,60 M., geb. 4,50.

Novalis Leben, Dichten und Denken. Auf Grund neuerer Publikationen. Von Prof. Dr. A. Schubart. 5 M., geb. 6 M.

Platter, Thomas und Felix. Zwei Lebensbilder aus der Zeit der Reformation und Renaissance, von ihnen selbst entworfen. Aus dem Schweizerdeutschen von J. K. R. Heman. Mit Bildnissen, Faksimiles und Wappen. (5,40 M.) 1,80 M., geb. (6,75 M.) 2,20 M.

Schillers Leben in drei Büchern. Herausg. von G. Schwab. 2. Aufl. Ermäß. Preis 1,60 S.

Vilmar, Aug. Friedr. Chr., Prof. in Marburg. **Hofmann,** J. Chr. K. von, Prof. i. Erlangen. Erinnerungen von Prof. R. F. Grau. 1 M.

Herman Grimm:

Zehn ausgewählte Essays zur Einführung in das Studium der Neueren Kunst. 2. verm. Aufl. 8 M., geb. 9,50 M.

Inhalt: Die Venus von Milo. — Raphael und Michelangelo. — Carlo Saraceni. — Albrecht Dürer. — Goethes Verhältnis zur bildenden Kunst. — Jacob Asmus Carstens. — Berlin und Peter von Cornelius. — Die Cartons von Peter von Cornelius. — Schinkel. — Ernst Curtius über Kunstmuseen. — Anhang: Mariä Himmelfahrt von Tizian. — Zwei neue Gemälde von Arnold Böcklin. — Daniel Chodowiecki's Künstlerfahrt im Jahre 1773. — Der Geburtstag Raphaels. — Raphael und das Neue Testament. — Italienische Portraitbüsten des Quattrocento. — Die Standbilder Alexanders und Wilhelms von Humboldt vor der k. Universität zu Berlin. — Register.

Fünfzehn Essays. Erste Folge. 3. Aufl. 9 M., geb. 10,50.

Inhalt: Voltaire und Frankreich. — Friedrich der Grosse und Macaulay. — Goethe in Italien. — Schiller und Goethe. — Goethe und die Wahlverwandtschaften. — Goethe und Suleika. — Goethe und Luise Seidler. — Heinrich von Kleists Grabstätte. — Lord Byron u. Leigh Hunt. — Alexander von Humboldt. — Schleiermacher. — Herrn von Varnhagens Tagebücher. — Gervinus. — Dante und die letzten Kämpfe in Italien. — Ralph Waldo Emerson. — Anhang.

Fünfzehn Essays. Neue Folge. 8,60 M., geb. 10 M.

Inhalt: Der Maler Wiertz. — Schinkel als Architekt der Stadt Berlin. — Rauchs Biographie von Friedrich Eggers. — Die Ruinen von Ephesus. — Athenische Todtenkrüge. — Die Galerien von Florenz. — Engel und Liebesgötter. — Das Theater des Herzogs Heinrich Julius zu Braunschweig. — Shakespeares Sturm in der Bearbeitung von Dryden und Davenant. — Alfieri und seine Tragödie Mirra. — Hamlets Charakter. — Raphaels eigene Bildnisse. — Die beiden Holbeinschen Madonnen zu Dresden und Darmstadt. — Das Porträt des Bonifacius Amerbach von Holbein. — Cornelius und die ersten fünfzig Jahre nach 1800.

Fünfzehn Essays. Dritte Folge. 8 M., geb. 9,50 M.

Inhalt: Vorbemerkung. — Ralph. — Waldo Emerson. — Fiorenza, Anmerkungen zu einigen Gedichten Dantes und Michelangelos. — Raphaels Schule von Athen. — Michelangelos Sarkophage in der Sacristei von San Lorenzo. — Raphaels Madonna di Terranuova auf dem Berliner Museum. — Zwei Stiche von Friedrich Weber: 1. Tizians Irdische und Himmlische Liebe. 2. Holbeins Portrait des Erasmus von Rotterdam. — Die Entstehung des Volksbuches vom Dr. Faust. — Ralph Waldo Emerson über Goethe und Shakespeare. — Uebersetzt aus dem Englischen: 1. Goethe, der Schriftsteller, 2. Shakespeare, der Dichter. — Bettina von Arnim. — Die Brüder Grimm: 1. Wilhelm Grimm. 2. Jakob Grimm. 3. Ludwig Emil Grimm. — Rauchs hundertjähriger Geburtstag. — Anselm Feuerbach. — Zwei Dürersche Kupferstiche. — Raphaels Galatea in der Farnesina zu Rom. — Raphaels erste Zeiten. — Register über alle vier Bände.

Fünfzehn Essays. Vierte Folge. Aus den letzten fünf Jahren. 6 M., geb. 7,50 M.

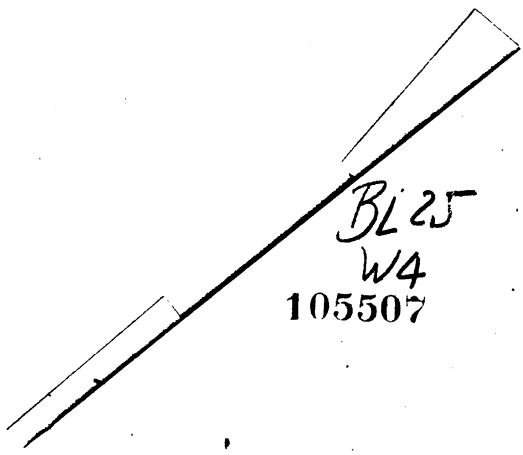
Inhalt: Goethe im Dienste unserer Zeit. — Die deutsche Schulfrage und unsere deutschen Klassiker. — Deutscher Unterricht auf deutschen Gymnasien. — Die neue Goethe-Ausgabe. — Goethe und Carlyle. — Goethe und der Bildhauer Gottfried Schadow. — Zwei Erinnerungstage. — Wert und Wirkung der Kunstkritik. — Die Berliner Jubiläumsausstellung 1887 — Die Vernichtung Roms. — Die Camera della Segnatura. — Rudolf Stangs Stich des Abendmahles von Lionardo da Vinci. — Maccaris römische Wandgemälde. — Salvatore Farina. — Das Denkmal Kaiser Wilhelms I.

Neue Essays über Kunst und Litteratur. 3 M.

14 DAY USE
RETURN TO DESK FROM WHICH BORROWED
LOAN DEPT.
This book is due on the last date stamped below, or on the date to which renewed.
Renewed books are subject to immediate recall.

10Dec'56 LW	
RECD LD	
NOV 26 1956	

LD 21–100m-6,'56
(B9311s10)476

General Library
University of California
Berkeley

YC154046